VOLUMEN XXXVII FASCICULUS I MCMLXXI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1971

Démétrius Cydonès

II. De 1373 à 1375 *

A. Exposé historique

L'obscurité qui enveloppe une partie importante de la Correspondance de Démétrius Cydonès (1) ne vient, ni de la langue, qui est le grec classique pratiquement pur (2), ni de son style, qui est naturel et transparent, plus peut-être que celui de n'importe quel auteur byzantin. Si, trop souvent, nous ne le comprenons pas, c'est qu'il s'agit d'un ouvrage épistolaire vieux de six siècles, dont l'auteur n'écrivait pas pour le public en général, bien qu'il en ait publié dans la suite une partie, mais pour le destinataire particulier de chaque lettre, lequel savait beaucoup de choses que d'autres lecteurs ignoraient et que nous surtout ignorons et ignorerons à jamais. Cydonès pouvait donc se permettre des allusions à peine perceptibles: le destinataire les saisissait; des tournures très elliptiques: le correspondant les complétait dans le sens qu'il fallait. Le premier lecteur ne risquait pas de prendre au pied de la lettre une hyperbole outrée, une tirade ironique, une généralisation rhétorique, ni au sérieux une plaisanterie, comme nous, lecteurs tardifs, érudits et trop souvent pédants, qui sommes con-

(*) Suite de *Or. Crist. Period.*, 36 (1970) 47-72.

(1) DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance*, éd. R.-J. Loenertz, 2 voll. (Studi e Testi, 186 et 208) Vatican 1956 et 1960.

(2) Ceci apparaît de prime abord dans le vocabulaire. Les termes empruntés au latin ou à l'italien sont rarissimes. Ceux empruntés au grec vulgaire sont deux: γοῦνα (à côté de διφθέρα) et μούσπουλον (pour μέσπιλον). Cydonès évite même les termes techniques parfaitement grecs comme μεσάζων, qu'il n'emploie que deux fois, alors qu'il exerça cette charge pendant 30 ans.

damnés à chercher des données biographiques et historiques dans ces petites compositions imitées de l'antiquité classique, conservées uniquement parce que l'auteur avait réussi, ou croyait avoir réussi, à leur donner une forme qui ne s'éloignait pas trop de celle des modèles admirés. Malgré les difficultés, pour ne pas dire le caractère ingrat, de la tâche, nous n'en continuerons pas moins à explorer au point de vue historique et biographique les lettres de Cydonès, et nous en venons à celles écrites pendant son séjour à Lesbos, en 1373-1374. Seulement, pour les exploiter à fond, nous sommes obligés de revenir sur nos pas, et de traiter à nouveau de quelques sujets abordés précédemment (1).

Cydonès, nous l'avons vu, servit l'empereur Jean VI Cantacuzène (1341-1354) depuis la victoire de celui-ci sur le jeune Jean V et sa mère, la régente Anne (1347), jusqu'à la fin du règne, en qualité de chancelier et ministre. Après la victoire de ce dernier (22 novembre 1354) et l'abdication de Cantacuzène (10 décembre 1354) il rentra dans la vie privée, pour un temps qui, plus tard, lui sembla bref (2), mais qu'il nous est impossible d'évaluer en chiffres. Puis Jean V l'appela pour remplir auprès de lui les mêmes fonctions qu'il avait remplies auprès de son prédécesseur, c'est-à-dire celles de μεσάζων ou chancelier, cumulées, au moins temporairement, avec celles de trésorier ou intendant des finances (3). Dans cette qualité il servit Jean V pendant 30 ans, dira-t-il en 1387, sur le point de se retirer (4). De ce chiffre rond il faut peut-être retrancher les trois années du règne d'Andronic IV (août 1376 - juillet 1379), qu'il refusa carrément de servir (5), et une période comprise entre l'automne 1371 et l'automne 1375, dont il est impossible de préciser davantage la durée. Pendant cette période il quitta effectivement le service de l'État et de plus il tomba en disgrâce auprès de l'empereur. Cette disgrâce avait pris fin, et Jean V faisait pression sur Cydonès pour qu'il reprît son poste, lourd de responsabilité, quand Démétrius écrivit la lettre 187, datable de l'automne 1375, qui est la deuxième de celles adressées à son jeune ami et

(1) *Or. Christ. Per.* 26 (1970) 47-72.

(2) Adresse à Jean Paléologue, § 2 = Correspondance t. I, p. 11, lin. 22-28.

(3) Lettre 47, lin. 38.

(4) Lettre 338, lin. 8-9.

(5) Lettre 154.

disciple, Rhadènos de Thessalonique (1). Il écrit, entre autres: « Quant à moi, notre excellent empereur m'attire de nouveau vers lui, car avec le temps il a compris que ceux qui lui conseillaient de se méfier de moi étaient mus par l'envie. Il leur en veut donc pour maintes raisons, mais surtout, dit-il, parce qu'ils l'ont privé longtemps de ma compagnie. Et dans des entretiens fréquents il essaie de m'embarquer de nouveau dans les aventures de la cour, et promet des honneurs supérieurs à tous ceux de ses amis » (2). Mais Cydonès n'avait pas envie d'affronter pour la troisième fois les servitudes d'une dignité dont il connaissait trop bien le poids: « Et voilà où en sont mes affaires. Je voudrais que tu le saches toi aussi, non pour que tu te réjouisses comme ceux qui ne me connaissent pas, mais pour que tu sois averti, et que tu partages les soucis d'un ami aux prises avec la tempête. Car comment ne pas appeler tourmente la nécessité, ou bien de me refuser à un empereur ami, ou bien de lui complaire et de me ruiner moi-même? Mais sache que je ne lèverai pas l'ancre ni ne prendrai le large et que je ne courrai pas une troisième fois le risque d'être englouti par cette Charybde. Au contraire, je me cramponnerai aux Manganes, comme quelqu'un qui s'enfonce dans un gouffre s'agrippe au premier objet à sa portée » (3).

Les Manganes sont le pied-à-terre que Cydonès possédait au monastère S. Georges *in Manganis*, probablement sous la forme d'un *adelphâton*, et où il se retirait dans une solitude contemplative et studieuse quand l'occasion s'offrait ou que les circonstances l'y obligeaient. Dans le cas présent sa résolution d'y demeurer ne résista pas longtemps à la volonté de l'empereur et à l'appel du devoir. La suite des événements le prouve. Mais pour l'instant il nous suffit d'avoir constaté qu'il y eut entre l'automne de l'année 1371 et celui de l'année 1375 une interruption de la carrière publique de Cydonès et une période de désaccord et de disgrâce dans ses rapports personnels avec l'empereur Jean V Paléologue. Nous allons en relever les indices et les manifestations, et essayer d'en discerner ou deviner les causes, les effets et la durée, sans nous flatter de réussir en tout point.

(1) Pour l'ordre chronologique des lettres à Rhadènos v. les notes aux lettres 159,2; 196,2; 303,2.

(2) Lettre 187, lin. 13-16.

(3) Ibid., lin. 47-54.

Les premières traces du différend entre Jean V et son ministre affleurent dans l'adresse de celui-ci *Ad Joannem Palaeologum* (1). Composée quand le souvenir du voyage d'Italie (1369-1371), qui se termina par l'humiliant séjour à Venise, était encore tout frais (2), elle remonte à l'automne 1371. Elle a pour objet propre l'obtention d'un congé d'une durée indéterminée, dont Cydonès entend profiter, cet hiver même, pour retourner en Italie et s'y dédier à l'étude de la philosophie et de la théologie scolastiques et pour perfectionner son latin. Mais ce thème fondamental se fait jour seulement dans les quatre derniers des 25 paragraphes que le texte comporte dans notre édition. Dans ce qui précède, l'auteur raconte l'histoire de sa carrière ministérielle, il en fait l'apologie, et il expose longuement les motifs qu'il a de quitter le service public. Or parmi ceux-ci, il mentionne trois fois, sans d'ailleurs y insister, le changement des dispositions de l'empereur à son égard. Il a des ennemis nombreux, publics ou secrets, auxquels l'empereur commence à donner quelque crédit (3); les tenants de la doctrine de Grégoire Palamas, hiérarchie et clergé orthodoxes en tête, le dénoncent sans cesse, et Cydonès craint qu'ils finissent par ébranler l'empereur (4); enfin l'amitié de l'empereur pour lui n'est plus ce qu'elle était (5).

Les marques d'indifférence, de froideur et de méfiance dont Cydonès se plaint allèrent en s'aggravant et finirent par un congé, qui sembla définitif. A la vérité, le voyage en Italie, projeté pour l'hiver 1371-1372, fut d'abord renvoyé au printemps suivant et remplacé par le projet d'un voyage en France (6). Puis, il n'en fut plus question, nous ne savons pas pourquoi. Mais plusieurs lettres datables de ce temps prouvent qu'il quitta effectivement le service de l'État, que sa disgrâce fut complète, que l'autorisation qu'il demanda de se rendre à Lesbos, auprès de son ami Francesco Ier Gattilusio, lui fut d'abord refusée; puis, quand elle fut accordée, l'empereur (Jean V Paléologue) s'irrita fort parce que Cydonès en

(1) Correspondance, t. I, p. 10-23.
(2) Ibid. § 8, p. 14,3-15,4.
(3) Ibid. § 16, p. 18,33-35.
(4) Ibid. § 18, p. 19,30-35.
(5) Ibid. § 24, p. 23,12-13.
(6) Lettre 37 à Jean Lascaris Calophéros, en Chypre, lin. 41-47. Les renseignements sur Calophéros dont Cydonès fait état remontent à l'automne, voire à la fin de l'été 1371, mais la lettre 37 elle-même date de l'hiver 1371-1372, sans qu'on puisse préciser le moment.

fit usage. Pour comprendre ces faits qui semblent parfois contradictoires et les textes qui en parlent ou y font allusion, il faut prendre conscience de la situation exceptionnelle de Cydonès comme chancelier, ministre et conseiller de Jean V, et se faire une idée de la force et de la faiblesse de sa position. Déjà sous Jean VI Cantacuzène, au parti duquel il appartenait pour ainsi dire de naissance, et dont il était la créature, Cydonès n'était pas toujours d'accord avec son maître. Ainsi, quand Jean Cantacuzène se donna pour collègue son fils Matthieu (1353), Cydonès (à la différence de son ami Nicolas Cabasilas) n'approuva pas ce geste, auquel l'empereur tenait beaucoup, et qu'il semble avoir préparé de longue main. Plus tard Cydonès se fit un mérite de cette opposition auprès de Jean V, auquel il la présenta comme un acte de loyalisme envers lui (1). Mais il est permis de croire qu'il redoutait surtout pour la paix et l'unité de l'empire le danger évident que constituait la perpétuation d'une dynastie des Cantacuzène à côté de celle des Paléologue, en possession depuis un siècle. Un autre point de divergence entre Cantacuzène et son chancelier nous porte sur le terrain brûlant des controverses religieuses et théologiques. Cydonès était issu d'une lignée traditionnellement amie de Cantacuzène. Il avait eu des maîtres qui furent des adversaires notoires de l'Église latine et de la scolastique occidentale, comme Nil Cabasilas, ou des partisans éminents de la spiritualité hésychaste et de ses théoriciens palamites, comme le futur patriarche Isidore. Et Cantacuzène fut le protecteur par excellence de Grégoire Palamas, l'organisateur de son triomphe au concile des Blachernes, en 1351. Or dès l'année 1348 Cydonès, ministre depuis un an seulement, raillait les moines, tenants par excellence de l'hésychasme, se moquant de leurs barbes incultes et de leur esprit, qui, selon lui, ne l'était pas moins (2). Cette hostilité persistante, qui grandit à mesure que la controverse s'envenimait (3), n'était pas faite pour

(1) Adresse à Jean Paléologue § 3, Correspondance, t. I, p. 11-12.

(2) « Lui donc (Jean Cantacuzène) il parle (en orateur consommé). Mais ceux qui, ici, laissent pousser leurs barbes et dont la culture consiste en un froc et repose sur un préjugé, — et notre belle cité abrite une foule de ces animaux — « pareils à des corbeaux dans leur loquacité sans frein... » tu sais la suite, ayant lu Pindare »; lettre 88, 23-26.

(3) Dès 1355-1356 (?) Cydonès termine sa lettre 50 à Alexis Cassandrène par cette tirade: « Ici il n'y a richesse qu'en matière d'opinions (théologiques). Ton ami venu d'Ainos y a fait participer tout le monde.

lui concilier la faveur de la rue, ni celle de l'empereur. Cydonès aggrava son cas en se livrant à l'étude du latin et à la lecture, puis à la traduction en grec des Pères, docteurs et théologiens occidentaux, ce qui lui valut des reproches et des avertissements, bien que l'empereur encourageât ses efforts, au moins en un premier temps (1). Malgré ces divergences de vue sur des points nullement secondaires Cantacuzène garda Cydonès comme chancelier et ministre jusqu'à la fin de son règne. Il l'avait à ses côtés la nuit du 22 novembre 1354, quand Jean V pénétra dans la Ville par le port de Kontoskalion, événement qui entraîna l'abdication de Cantacuzène, et sa retraite dans les monastères de S. Georges des Manganes et de Charsianite ou de la Néa Peribleptos (2).

A la question: « Pourquoi Cantacuzène conserva-t-il jusqu'au bout sa confiance à un ministre dont tant d'idées et de sentiments étaient contraires aux siens, et à ceux de la majorité de ses sujets », je trouve une seule réponse valable: la valeur humaine de Cydonès s'imposait. Et il faut faire la même réponse à cette autre question: « Pourquoi Jean V reprit-il à son service un homme qui avait été le ministre de son prédécesseur et rival? » Car entre-temps la popularité de Cydonès n'avait sûrement pas grandi. A son antipalamisme persistant s'était ajouté, en 1357 au plus tard, son adhésion au *Credo* de l'Église de Rome (3). D'autre part son propre antipalamisme devait paraître plus dangereux depuis que son frère Prochore, moine à Lavra, était entré dans la lice à ses côtés.

Et maintenant ce flot de malheur nous monte au delà des genoux. Personne ne se tait et tous spéculent sur les réalités divines avec plus d'aisance que sur les problèmes de leur vie (morale). Chaque jour on m'importune à ce sujet et je ris, voyant circuler au hasard dans le Palais des barbus pour qui l'ignorance est comme un certificat de vertu »; lettre 50, 32-37. Dans le langage de Cydonès polémiste, « ignorance » signifie parfois, comme ici, le rejet de la théologie rationnelle et spéculative.

(1) Voir p. ex. l'Apologie I « Aux Grecs orthodoxes » dans G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone etc.* (Studi e testi, 56) Vatican, 1931, 303, 120-130.

(2) La contradiction entre les témoins qui voient dans l'un ou dans l'autre de ces monastères le lieu où se retira l'ex-empereur n'est qu'apparente. Grâce à l'institution des *adelphata* on pouvait acquérir une habitation et une portion des revenus dans plusieurs monastères.

(3) Dès 1357 le polémiste dominicain Filippo Incontri considère Cydonès comme catholique; TH. KAEPPELI, *Deux nouveaux ouvrages de fr. Filippo Incontri de Péra* dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23 (1953) 163-164.

Pour les 15 premières années du règne personnel de Jean V nous pouvons, sinon nous faire une idée adéquate de ce que fut la politique de Cydonès ministre, du moins en noter quelques traits constants. On les retrouve en 1366 dans son discours *De admittendo Latinorum auxilio* et en 1371, modifiés sur quelques points, dans le *De non reddenda Callipoli* et dans l'*Oratio ad Joannem Palaeologum* ainsi que dans quelques lettres, trop rares à notre goût. En politique intérieure il recherchait l'apaisement. Quand Jean V refusa de proclamer patriarche Philothée Kokkinos, élu par le synode pour succéder au défunt Calliste Ier, parce que, pendant son premier patriarcat, Philothée avait couronné empereur Matthieu Cantacuzène, Cydonès s'interposa et, à la grande joie de Nicolas Cabasilas, obtint le consentement de Jean V (1). Il est vrai que pour prix de sa médiation il fit prendre au nouveau patriarche l'engagement de ne pas molester les anti-palamites (2).

Dans l'ordre social Cydonès, qui appartenait par la naissance à la caste des seigneurs, conseillait à ceux-ci de se montrer justes et condescendants envers le peuple (3). Dans le domaine fiscal il condamnait et combattait les mesures qui écrasaient les paysans, les pêcheurs et autres classes pauvres, et ses critiques n'épargnaient pas « le palais », c'est-à-dire les gouvernants, et en dernière analyse l'empereur lui-même (4). Enfin en politique extérieure Cydonès voulait qu'on se montrât ferme et intraitable à l'endroit des Turcs et qu'on recherchât l'alliance avec l'Occident chrétien: deux points sur lesquels à Byzance l'opinion était loin d'être unanime.

Nous ne savons pas comment Cydonès essaya de réaliser son programme politique et dans quelle mesure il y réussit, dans l'ensemble. Mais il y a un point sur lequel nous pouvons suivre ses efforts

(1) MERCATI, *Notizie*, 45 et nn. 1 et 2. Pour la satisfaction de Cabasilas voir sa lettre à l'hypomnématographe, DÉM. CYD., *Corresp.* t. I p. 170 n° 3. Lorsque Philothée commença à agir contre Prochore (1367) Démétrius alla le trouver et lui demanda « si c'étaient là les prémices de leur amitié récemment nouée, et le prix dont il payait son intercession auprès de l'empereur »; MERCATI, *Notizie*, 322 = Invective contre Philothée après la mort de Prochore, lin. 314-15.

(2) Lettre 129 au patriarche Philothée, lin. 17-21.

(3) Voir les conseils qu'il donne en 1372 au grand primicier Phacrasès, aux prises avec des troubles sociaux à Thessalonique; lettre 77, 26-31.

(4) C'est le cas pour la lettre 114, mais aussi, implicitement, pour les lettres 257 et 261.

tenaces, constater son succès partiel et aussi, hélas, son échec final. C'est sa politique de résistance aux Turcs, avec l'aide de l'Occident latin. Or c'est précisément cet échec qui le décida en 1371 à donner sa démission et qui, se compliquant d'une autre difficulté plus personnelle, aboutit à la disgrâce où nous le voyons tomber les années suivantes. Dans l'*Adresse* à Jean V Paléologue, qui est pour ainsi dire un acte solennel de démission, Cydonès dit entre autres que, s'il a porté si longtemps le poids et les responsabilités d'un office contraire à ses goûts et à sa vocation propre, c'est qu'il lui restait une tâche importante à accomplir, et que maintenant qu'elle l'est, le moment est venu de s'en aller (1). Il ne dit pas quelle était cette tâche et comment il l'accomplit. Mais la date même de l'*Adresse*, qui ne fait pas de doute, prouve qu'il s'agit de la profession de foi catholique romaine, émise à Rome le 18 octobre 1369 par Jean V en présence et avec l'assistance de Cydonès. Assurément cet acte très personnel, qu'avaient précédé des négociations longues et complexes, où Cydonès avait eu sa large part, n'était pas (comme on a eu le tort de l'écrire) une réunion des Églises, séparées depuis le XIe siècle par un fossé qui était allé et allait encore s'élargissant d'âge en âge. Mais c'était quand même, dans l'esprit du pape et de Cydonès, un premier pas sur le chemin de l'Union. Car à la Curie on s'exagérait le pouvoir de l'empereur et l'efficacité de son exemple sur l'Église et le peuple grecs, tandis qu'à Byzance on était trop enclin à considérer le pape comme un potentat absolu, qui n'avait qu'à donner un ordre pour que l'Occident catholique mobilise contre l'Infidèle. Mais la profession de foi de l'empereur grec donnait tout de même le moyen au chef de la chrétienté occidentale de faire appel à toutes ses ouailles et surtout aux chefs d'État avec plus d'assurance, en leur garantissant qu'on les conviait à secourir des frères dans la foi, séparés encore, mais qui étaient sur la voie de l'Union.

Sans doute les déboires de Venise avaient fortement ébranlé la confiance de Jean V et de son entourage, y compris Cydonès. Mais Grégoire XI poursuivait ses efforts sans se laisser décourager par les échecs répétés. En est la preuve la tentative qu'il fit, quant il sut la nouvelle de la défaite serbe de la Maritza (26.IX. 1371), de réunir en congrès à Thèbes, capitale du duché catalan

(1) Correspondance, t. I, p. 20,6-9 = Adresse § 19.

d'Athènes, les représentants des puissances petites et grandes de l'Orient chrétien, susceptibles d'entrer dans une ligue défensive contre les Turcs. Preuve encore la grande tournée diplomatique que fit en 1373-1374 auprès de ces mêmes puissances son agent Jean Lascaris Calophéros, l'ami de Cydonès. Preuve enfin l'envoi à Constantinople de quatre nonces apostoliques, dont deux commandeurs de l'Ordre militaire de S. Jean de Jérusalem (1). Mais Cydonès déclarait en automne 1371 sa mission politique terminée et il met en avant ce fait pour demander son congé. Il l'obtint avant l'automne 1373. Nous ne savons pas exactement quand et nous ignorons si, et dans quelle mesure, les événements très graves de l'été 1373 — première insurrection d'Andronic IV, alliance de Jean V avec l'émir Mourad Ier, et association de Manuel II Paléologue à l'empire — ont influé sur le différend entre Cydonès et son — ou ses — souverains.

Sur le fait lui-même et sa gravité les lettres datables de cette époque ne laissent planer aucun doute. Il y a d'abord la lettre 55. Elle date d'un temps où Cydonès, non seulement n'exerçait aucune fonction publique, mais où il ne fréquentait même pas le palais, l'empereur le tenant à l'écart. Un vieil ami, qui, lui, approchait souvent le souverain, protesta par écrit de son affection inaltérée pour Cydonès et l'assura que l'empereur lui gardait, au fond, sa bienveillance. Cydonès répond que son correspondant (malheureusement anonyme pour nous) lui a donné pendant si longtemps des preuves si nombreuses de son amitié, qu'il ne saurait la mettre en doute. Quant à l'empereur, s'il lui conserve un peu de son ancienne bienveillance, il fait simplement preuve de justice. Si au contraire il lui en veut, comme à un homme qui l'aurait offensé, Cydonès saura supporter comme il convient ce coup d'un destin aveugle. Mais puisque le destinataire prétend savoir que l'empereur garde sa faveur à Cydonès, il devrait bien dire sur quoi se fonde cette conviction, car les faits parlent un autre langage.

Parmi ces faits négatifs il faut peut-être compter le refus que Jean V opposa pendant quelque temps au voyage que Cydonès

(1) Sur la mission diplomatique de Jean Lascaris Calophéros en 1373-1374 voir O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, 272-286 et A. ESZER, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969, 55-59 et 128-132. Sur la mission des quatre nonces en 1374-1375 voir HALECKI, p. 289-315.

demanda de faire à Lesbos (lettre 117) et le retard que mettait sa trésorerie à payer les arriérés du traitement de l'ex-chancelier. Ce dernier point fait l'objet de la lettre 70 et de la seconde partie de la lettre 115. C'est là une circonstance heureuse, car la lettre 115 est datable, tandis que la lettre 70 toute seule laisserait place au doute. Cydonès y demande à Jean V en personne de rembourser l'argent qu'il lui doit. Pour atténuer par l'agrément de la forme ce qui est, au fond, une réclamation, il démontre, non sans sophismes, que l'empereur, en le payant, gagnera plus que lui-même, car il se montrera vraiment prince, gardien des Lois et du Droit. Jean V était donc débiteur de Cydonès. Or il n'est pas croyable qu'un empereur de Byzance, même à cette triste époque, ait emprunté à titre privé de l'argent à un de ses ministres. L'empereur est nommé ici à la place de son fisc ou de sa trésorerie. C'est l'État qui est en dette vis-à-vis de Cydonès, et on ne voit pas comment celui-ci serait devenu son créancier, sinon du fait qu'il n'avait pas touché son traitement. Cydonès s'adresse à l'empereur, comme à celui qui est responsable en dernière analyse, afin qu'il fasse pression sur les organes exécutifs. Les lieux communs que Cydonès développe avec beaucoup d'adresse dans ce billet de réclamation font que celui-ci se lit presque comme un compliment.

Et voici un autre exemple d'amplification rhétorique dans un billet encore plus laconique. La lettre 181 est ce qu'on appelle un simple signe de vie. Nous enverrions aujourd'hui une carte illustrée avec une signature et cinq mots conventionnels. Cydonès dit simplement, mais élégamment, qu'il se porte bien et qu'il espère que son correspondant en fait autant; mais qu'étant maintenant déchargé de son office et à l'écart des affaires (publiques) il n'a pas la matière qu'il faut pour remplir une lettre plus longue.

Les lettres 114 et 115 ont une autre importance pour l'historien. Le congé et la disgrâce ou demi-disgrâce de Cydonès coïncidèrent avec des événements tristes et fâcheux qui touchaient la politique extérieure et intérieure de l'empire. Cydonès considérait que le « Palais », c'est-à-dire le gouvernement, et en fin de compte l'empereur, en étaient responsables au moins en partie. A l'intérieur il trouvait injuste, oppressif et dangereux le système fiscal de l'empire. Dans la lettre 114 il s'explique là-dessus avec toute la clarté désirable et avec sa verve polémique habituelle. Nous apprenons incidemment que Cydonès ne prend plus part habituellement aux réunions d'un gouvernement qu'il critique, mais il

envisage encore l'éventualité d'être convoqué à une séance (1). Il se propose d'y défendre, avec une franchise dont il se vante déjà dans l'*Adresse* à Jean Paléologue (2), les propositions qu'il croira justes et profitables.

La lettre 115 est moins explicite. Cydonès se félicite de ne plus faire partie d'un gouvernement qui est en train ou sur le point de prendre des décisions honteuses, du genre de celles auxquelles il s'est toujours opposé. Il veut parler plus que probablement de la politique d'entente à tout prix avec les Turcs ottomans, que Jean V inaugura après son retour d'Italie, et dont nous constatons un premier effet lors de l'été 1373, quand il joignit ses forces à celles de l'émir Mourad I[er] pour combattre Saoudji-bey, fils rebelle de l'émir. Andronic IV, fils premier-né, collègue et héritier présomptif de Jean V, s'était joint à Saoudji, dans des circonstances et pour des raisons qui restent mystérieuses (3) et Jean V fit passer d'Asie en Europe, à travers Constantinople, les troupes de Mourad en y joignant les siennes. Mais rien ne nous dit si la collaboration de Jean V avec Mourad fut improvisée à cette occasion ou s'il y eut des contacts antérieurs, qui n'auront pas manqué de trouver des avocats parmi les conseillers de Jean. On sait que Cydonès dut servir plus tard, pendant longtemps, cette politique de collaboration avec les Turcs qu'il critique ici.

Malheureusement on ne trouve dans sa correspondance aucune allusion à la première insurrection d'Andronic IV et au châtiment cruel infligé à ce dernier. Ce silence empêche de dater avec la certitude désirable la lettre 117 de Cydonès. Elle a été écrite une ou deux années après l'*Adresse* à Jean V et elle est antérieure au groupe de lettres 132-138, exceptée peut-être la lettre 136, non datable (4). Cydonès, libre de tout service public, s'est vu refuser

(1) Lettre 114, lin. 34. Sur la composition du gouvernement byzantin au temps de Cydonès v. Correspondance, t. II, index sous les mots βουλή, σύγκλητος, συνέδριον.

(2) Correspondance, t. I, p. 17, lin. 33 (= Adresse à Jean Paléologue, § 14).

(3) G. T. Dennis, *The reign of Manuel II Palaeologos in Thessalonica 1382-1387*, Rome, 1960, p. 27.

(4) Si on pouvait prendre à la lettre une expression de Cydonès la lettre 117 aurait été écrite à la saison des derniers fruits (de table), donc à la fin de l'automne, octobre ou même novembre. Mais Cydonès ne se pique pas d'exactitude en semblable matière.

la permission d'aller à Lesbos, où l'invite son ami Francesco Ier Gattilusio, beau-frère de Jean V et seigneur de Mitylène. Cydonès croit (ou fait semblant de croire) que l'empereur le soupçonne de vouloir comploter contre lui avec Francesco. Il fait (une fois de plus) l'apologie de son passé, lequel condamne pareille méfiance. Mais il effleure à peine un autre problème: Jean V n'avait-il pas quelque raison de de méfier de celui auquel Cydonès voulait rendre visite? Nous savons que Francesco était un adversaire irréductible des Turcs. La politique extérieure inaugurée par Jean V après son retour de Venise ne pouvait donc pas lui plaire. Nous savons qu'il s'allia plus tard avec Andronic IV. Nous devons donc compter avec la possibilité que leurs bonnes relations remontent plus haut. Quoi qu'il en soit, l'autorisation d'aller à Lesbos, qui venait d'être refusée à Cydonès quand il écrivit la lettre 117, lui fut finalement accordée. Mais quand il en fit usage, l'empereur se montra fort mécontent, comme le prouvent les lettres 132-134, écrites à Lesbos, avec le but d'apaiser la colère impériale.

Cette dernière circonstance, jointe à d'autres indices, prouve que ce séjour à Lesbos est le même que celui envisagé comme projet dans la lettre 117. Il est donc postérieur, mais de peu. D'autre part, durant l'hiver 1374-1375 Cydonès était de retour à Constantinople, où il prit part aux négociations avec les quatre nonces de Grégoire XI, qui étaient partis d'Avignon fin automne 1374, et semblent n'y être pas rentrés avant le printemps suivant (1). Les services que Cydonès rendit durant ces négociations marquèrent la fin de sa disgrâce et inaugurèrent une nouvelle période de collaboration avec Jean V, malgré sa résolution, exprimée dans la lettre 187, de ne pas affronter une troisième fois la Charybde des affaires publiques (2). Les lettres 132-134 montrent Cydonès s'efforçant de rentrer en grâce auprès de Jean V, irrité à cause de son départ pour Lesbos. La lettre 132, combinée avec celle qui suit, nous laisse entrevoir en plus qu'un nuage passait sur l'amitié de Cydonès avec Manuel II, auquel elle est adressée. En effet, quand Cydonès l'écrivit ses relations avec son ancien élève (3) étaient, sinon mau-

(1) Halecki, *Un empereur*, 297.

(2) Lettre 187, lin. 52; cf. ci-dessus p. 7 et n. 2.

(3) Un seul témoin nous atteste une seule fois que Cydonès fut le maître de Manuel II, mais c'est Manuel lui-même, dans sa lettre 11 (éd. Legrand p. 15; cf. Cydonès, *Corresp.*, t. II p. 170 en note). Le nombre

vaises, du moins telles qu'il n'osa pas la lui envoyer directement. Il préféra l'inclure dans le pli contenant la lettre 132, destinée à un ami commun. Il pria celui-ci de la lire, et, s'il la trouvait opportune, de la remettre au prince, qu'il appelle « le nouvel empereur » (1). Cette expression, jointe aux autres éléments de datation, prouve que nous sommes peu de temps après le 25 septembre 1375, date de l'association de Manuel à l'empire, et par là elle aide à bien comprendre la lettre. Cydonès dit, tout au commencement, qu'un devoir religieux l'oblige à écrire (2). C'est, croyons-nous, l'obligation d'exprimer ses vœux de joyeux avènement au nouvel empereur, et ses félicitations à celui qui l'avait élevé à l'empire. Il y a en effet dans la lettre un mot qui prend son sens plénier dans cette perspective seulement (3). Les lettres 135-143, qui suivent, terminent le livre XVI de la Correspondance. Elles étaient contenues dans un cahier perdu du recueil autographe de Cydonès. Il y a donc des chances pour qu'elles appartiennent à la même période que les lettres 132-134. Plusieurs indices appuient cette hypothèse. La lettre 135 est écrite à Lesbos à la saison de la chasse. Elle est adressée à André Asanès, chasseur passionné. Cydonès avoue en plaisantant que lui aussi se livre à la chasse avec ardeur, lui qui avait coutume de railler Asanès et ses pareils pour cette passion! C'est que Lesbos n'a aucune fréquentation intellectuelle à offrir sauf celle du seigneur de l'île, lequel est aussi un modèle de justice. Cydonès espère rentrer à Constantinople dans quelque temps, si toutefois on n'y donne pas créance à ceux qui ont vu dans son départ pour Lesbos un signe d'hostilité à l'endroit des empereurs (Jean V et Manuel II).

---

des lettres échangées entre eux et conservées dans les recueils de leur corrispondance confirme ce témoignage unique.

(1) πέμπω τοίνυν τῷ νέῳ βασιλεῖ νέαν ἐπιστολήν, lettre 133, lin. 6. L'antithèse nous interdit de traduire νέῳ par jeune, traduction qui serait possible dans un autre contexte.

(2) ἀφοσιοῦσθαι lettre 132, lin. 5.

(3) « Je t'écris, empereur très clément, comme d'habitude, et je te souhaite à toi, santé et triomphe sur tes ennemis, et loyauté chez tes sujets; et à moi (je souhaite) d'obtenir ton pardon, et celui de notre commun et universel seigneur »; lettre 132, 16-18. N.B. Dans le langage de Cydonès le « seigneur de toutes choses » ou « seigneur suprême » désigne l'empereur aîné quand celui-ci a un collègue.

Le trait final rattache cette lettre au groupe 132-134, sans impliquer qu'elle lui soit strictement contemporaine. Le lettre 137 est écrite hors de Constantinople, dans un endroit qui n'est pas nommé, mais où on peut reconnaître Lesbos. Le bruit s'y était répandu que l'empereur avait envoyé de nouveau le destinataire en ambassade à Éphèse, c'est-à-dire auprès de l'émir turc d'Aïthologo, dans la principauté d'Aydin ([1]). On disait même qu'il était déjà à Ténédos, et Cydonès s'attendait à le voir, se trouvant sur la route qui devait le conduire en Ionie.

La lettre 138 est probablement destinée au même ami que la lettre 133. Cydonès se trouve dans un pays où on ne parle pas le grec littéraire. C'est là un trait qui s'applique à Lesbos dans deux autres lettres de Cydonès ([2]). Celui-ci vient de recevoir une lettre de l'empereur (Jean V), obtenue grâce à l'intervention de son correspondant. Mais cette lettre ne satisfaisait pas Cydonès. Énigmatique à souhait, elle dissuadait plutôt qu'elle n'invitait Cydonès à rentrer. Belle récompense pour sa longue fidélité, si tout ce que l'empereur trouvait à dire de son éventuel retour était « qu'il ne causerait aucun déplaisir » ([3]) ! Autant le condamner à un exil perpétuel. Néanmoins Cydonès sait gré à l'empereur de la permission qu'il lui donne, et il en fera usage le moment venu.

Il l'avait fait quand il écrivit la lettre 140. Pour celle-ci j'ai proposé la date de 1374-1375. Mais elle est probablement du printemps, voire de l'été 1375, puisqu'elle fut écrite à Constantinople, après le départ des quatre nonces que Grégoire XI y envoya à la fin de l'été 1374, et qui paraissent n'en être partis qu'après l'hiver ([4]). Les services que Cydonès rendit dans leurs négociations avec l'empereur ([5]) ont sans doute préparé les voies à son retour au service d'état, si j'ai bien daté la lettre 182 au Thessalonicien Tarchaniote. Mais ce point exige un examen particulier des lettres à Rhadènos de Thessalonique, et de celles où est mentionné ce disciple préféré de Cydonès.

([1]) Lettre 137, lin. 28 et note.
([2]) Lettres 135, lin. 25 et 202, lin. 23.
([3]) Lettre 138, lin. 25.
([4]) Voir plus haut, p. 16 et n. 1.
([5]) Lettre 140, lin. 29-33.

B. Analyse et traductions

1. Adresse à Jean Paléologue

1371, automne

Analyse (1).

1-2. Récemment l'empereur, sur le point de quitter une réunion qui avait eu lieu au Palais, fit l'éloge de Cydonès, et il ajouta qu'il lui accorderait toutes les faveurs qu'il demanderait. Cydonès va le prendre au mot et va lui demander une faveur, insignifiante en elle-même, et pourtant très précieuse pour lui: la possibilité de suivre désormais sa vocation personnelle, et de s'engager enfin dans la carrière à laquelle l'avaient destiné ses parents, carrière conforme à ses goûts et inclinations, à savoir l'étude et les lettres. Seule la volonté de l'empereur (Jean Cantacuzène), qui fit de lui son chancelier et ministre, l'en a jadis détourné. Preuve: la joie avec laquelle, après l'abdication de Cantacuzène, il rentra dans le calme de la vie privée.

3. Mais Jean V à son tour l'appela bientôt aux mêmes fonctions que son prédécesseur, et il suivit son appel par devoir, mais aussi par un attachement loyal à la personne du nouveau souverain, attachement qu'il avait déjà manifesté précédemment, quand il désapprouva l'élévation à l'empire de qui n'y avait pas droit (2).

4-5. Pourtant rien n'est plus contraire à la paix de l'âme (indispensable à la vie de l'esprit) que les soucis d'un ministre, surtout dans l'atmosphère de guerre civile et de défaite où Cydonès allait les affronter. Bien qu'il les connût par expérience, il accepta la charge.

6. Il l'accepta, mais il l'exerça dans un esprit d'intégrité et de désintéressement contrastant fort avec le conduite de certains de ses prédécesseurs, qui s'arrogeaient le pouvoir effectif, ne laissant à l'empereur qu'un vain titre. Le désintéressement de Cydonès était aussi une marque de confiance en Jean V, qui pourvoirait, espérait-il, aux intérêts de son serviteur.

(1) D'après mon édition, Démétrius Cydonès, *Correspondance*, t. I (Studi e Testi, 186), Vatican 1950. *Propylaeum* II, p. 10-23.

(2) Celui « qui n'avait pas droit à l'empire » est Matthieu, fils aîné de Jean Cantacuzène, que ce dernier fit proclamer empereur au printemps 1353 et couronner par le patriarche Philothée Kokkinos en février 1354.

7-8. De cette façon Cydonès devint le ministre et le conseiller de Jean V et son serviteur fidèle autant qu'il était en son pouvoir. Qu'il se soit également montré capable et habile, et qu'il ait réussi, il n'appartient pas à lui de le dire; d'ailleurs la réussite ne dépend pas (seulement) de la bonne volonté d'un homme et ce n'est pas sur elle qu'on doit le juger. Cela ne veut pas dire que Cydonès ait été un ministre maladroit et malheureux, car il ne manque pas de gens qui ont loué sa clairvoyance politique, mais seulement qu'on ne doit pas lui imputer certains revers et des échecs occasionnels. Quant à lui, il a largement payé de sa personne. Toujours présent là où on avait besoin de lui, se privant de sommeil, mangeant au hasard, voyageant sous un soleil brûlant, couchant sur la neige, affrontant des tempêtes dans des bateaux où la place manquait quand les flots ne menaçaient pas de vous engloutir. Et que dire de la récente odyssée en Italie, et du séjour si pénible à Venise?

9-10. A ceux qui objecteraient qu'il a partagé ces (dernières) épreuves avec beaucoup d'autres il répond qu'il y était moins préparé que les uns, plus désintéressé que d'autres et que rien ne l'engageait ni ne l'obligeait à ce voyage car, s'il n'était pas riche, il avait tout de même de quoi satisfaire les besoins d'un intellectuel aux goûts modestes et capable de s'imposer des restrictions et des privations quand il le fallait. D'ailleurs le voyage d'Italie, lucratif pour certains, ne lui a rien rapporté à lui.

11. Le dévouement de Cydonès a été gratuit, en cette occasion-là comme toujours. L'autorité dont l'empereur l'a investi, il l'a exercée comme un sacerdoce très pur, procurant ainsi des félicitations à celui qui l'avait choisi (comme collaborateur).

12. Tout le monde est d'accord pour dire que Cydonès a été un bon ministre. Contrairement à ses prédécesseurs il a traité en hommes libres ceux qui avaient affaire à lui. Il ne les faisait pas moisir dans son antichambre, Il ne les terrorisait pas, ne les humiliait pas, n'extorquait pas de présents. Certains trouvaient même abusive tant de simplicité chez un homme revêtu d'une telle dignité (1). Évitant toute mise en scène il plaçait ses visiteurs devant la simple réalité. Il les recevait tout de suite lui-même, les

(1) Dans son discours Cydonès ne prononce pas le nom de cette dignité. C'était celle de μεσάζων ou chancelier; R.-J. Loenertz, *Le chancelier impérial à Byzance au XIVe et au XIIIe siècle*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960) 275-300, surtout 288-290 et 292-297.

écoutait exposer leur cas, les assurait que l'empereur serait informé et que lui-même leur ferait part de sa décision; qu'il dirait au besoin un mot en faveur de l'intéressé. Il n'avilissait pas la dignité de son office en monnayant sa médiation, directement au par personne interposée.

13. Quelques amis lui reprochaient ce désintéressement, estimant qu'il ne savait pas profiter d'une bonne aubaine. En se conduisant ainsi Cydonès sauvegardait son honneur, mais aussi celui de l'empereur. A ce prix il consentait de risquer la pauvreté au terme de son office. Quant à ses rapports avec l'empereur, Dieu et le Christ sont témoins de sa véracité dans les relations à faire et de son désintéressement dans les avis à donner. Il n'a pas fait donner des charges et des revenus à des amis incapables de préférence à des ennemis personnels plus capables; il n'a calomnié personne auprès de l'empereur et quand il émettait un avis au conseil il avait en vue le bien commun, et non son propre avantage; il n'a pas flatté la personne de l'empereur au détriment du bien public, toutes pratiques courantes jadis, et encore aujourd'hui.

14-15. Dans ses conférences avec l'empereur Cydonès a montré un franc-parler tel qu'on en a pris prétexte pour le dénigrer. Si tout cela mérite une récompense, qu'on lui donne juste de quoi éviter la misère et ne pas le contraindre à une occupation avilissante. Au besoin il se passera même de toute compensation [1]. Si d'aucuns trouvent sa conduite répréhensible, qu'ils le critiquent franchement, non pas en cachette et derrière son dos.

16. En conclusion, le temps est venu pour Cydonès, maintenant qu'il a largement satisfait à ses obligations envers les empereurs, de quitter la vie publique et de retrouver sa vocation première et véritable, celle des lettres et des études. Il en a assez de supporter les attaques des ennemis déclarés et les embûches de ceux qui intriguent dans l'ombre. Cela d'autant plus que l'empereur, qui pourtant l'aime et l'honore, prête néanmoins l'oreille aux calomniateurs et commence à douter de sa loyauté.

17-18. Mais pour Cydonès il y a pis. La théologie nouvelle de Grégoire Palamas, contraire à ses convictions les plus profondes, triomphe. Ses efforts pour la combattre sont vains et ne font que

(1) Il ne faut pas prendre trop à la lettre cette déclaration. Les lettres 70 et 115 montrent Cydonès, pas beaucoup plus tard, réclamant ce qui lui était dû.

lui attirer des ennuis. On fait le vide autour de lui, on a détourné de lui plus d'un ami. Le clergé palatin épie sa conduite, guette ses moindres gestes pour les rapporter à son chef. On l'appelle une tache sur le règne de Jean V. L'empereur lui-même se laisse ébranler par leur éloquence et impressionner par la solennité de leurs costumes prélatices. Son attachement à la pureté de la foi pousserait à lui seul Cydonès à s'éloigner (de la cour et de Byzance).

19. Pour toutes ces raisons Cydonès veut se retirer de la vie publique, comme il en a maintes fois exprimé le désir. S'il s'est laissé persuader jusqu'ici de ne pas le faire, c'est qu'il lui restait une tâche importante à accomplir (1). Mais c'est chose faite et Cydonès a droit au congé. L'empereur de son côté se doit à lui-même d'accorder cette faveur, même à titre gratuit, à l'exemple du Père céleste, et il le doit en justice à Cydonès, comme à un serviteur et à un ami, sans compter qu'il la lui a souvent promise. Il serait d'ailleurs indigne de la majesté impériale de retenir de force quelqu'un qui veut s'en aller, comme s'il avait besoin de lui. A ce compte l'empereur n'empêcherait pas même ses propres fils de l'abandonner. Et qu'il ne craigne surtout pas les critiques que provoquerait éventuellement la démission de Cydonès; tout le monde s'imaginera plutôt que celui-ci a bien mérité son renvoi. Et puis, son désir de déposer sa charge est universellement connu.

20-21. Loin d'ailleurs que quelqu'un regrette le départ de Cydonès, nombreux sont ceux qui convoitent sa succession, afin de s'enrichir, comme (pensent-ils) il a fait lui-même. Ils ont bien raison (2). Ne l'ont-ils pas vu, pendant sa longue administration, se bâtir des maisons, acheter des terres et des villages entiers, consentir aux commerçants (sur les deniers publics) des prêts rapportant (au ministre) jusqu'à 100%? Ils verront qu'à part un certain honneur tous ces prétendus profits n'étaient que des paroles creuses. Quant aux ministres, ses futurs successeurs, il leur aura laissé un exemple de probité et de désintéressement.

22-23. Une dernière circonstance reversera sur Cydonès tous les reproches qu'on pourrait faire à l'empereur à l'occasion du renvoi de son ministre. Celui-ci veut s'adonner à l'étude, et il désire se

(1) Il s'agit sûrement du voyage à Rome de Jean V et de sa profession de foi catholique.

(2) Cet aveu, bien entendu, est ironique, et de même l'énumération qui suit.

rendre en Italie, cet hiver même (1). Il y trouvera des maîtres (en philosophie et en théologie) et il pourra perfectionner son latin, ce qui lui a été impossible lors du séjour (récent) qu'il y fit avec l'empereur. Il serait volontiers, alors, resté à Rome, où on voulait le retenir par tous les moyens, mais il n'a pas voulu que l'empereur, parti (de Byzance) avec lui, rentrât (dans sa capitale) sans lui. Toutefois il espérait retourner à Rome un jour (2). Maintenant le moment est venu. Au surplus il espère être là-bas un agent utile à l'empereur. Cette circonstance fera taire toute critique que pourrait susciter son départ. D'autre part le pape (Grégoire XI, élu en Avignon le 30 décembre 1370) ne sera pas fâché de recevoir des lettres de l'empereur, surtout si le porteur est Cydonès. Celui-ci s'emploiera de son mieux à obtenir pour l'empereur tous les avantages possibles, et il pense y réussir mieux que tout autre (3).

24-25. Cydonès ne pense pas que l'empereur regrettera jamais de ne plus l'avoir à ses côtés, tellement l'amitié qu'il lui témoignait jadis s'est relâchée. Si, néanmoins, le cas se produisait, nombreux sont ceux qui pourront le remplacer. Et l'empereur y gagnerait, car ses nouveaux conseillers ne le contrediront pas, comme faisait Cydonès, qui avait le parler rude et qui lui rappelait sans cesse le droit et les lois avec une franchise entière. Les autres sauront profiter de la leçon (que leur donne la disgrâce de Cydonès). Et puis, après tout, la séparation n'est pas définitive et irréparable, car Cydonès reviendra un jour et avec le temps qui passe les torts qu'on lui reproche seront oubliés. Que l'empereur laisse donc partir Cydonès, qui en demeurant (près de lui) ne servirait plus à rien, tandis qu'à l'étranger il chantera ses louanges et par sa conduite fera crédit aux mœurs qui règnent dans son entourage. Qu'il lui donne la liberté et ainsi fasse vraiment de lui un homme.

(1) Cydonès entendait sans nul doute se rendre à la cour de Grégoire XI, qui résidait en Avignon. S'attendait-il à un retour prochain du pape à Rome? Quoi qu'il en soit il s'agit de l'hiver 1371-1372.

(2) Ici encore il s'agit de la curie pontificale. A elle, plutôt qu'à la ville, s'applique l'éloge enthousiaste de Rome dans la lettre 39 à son frère Prochore.

(3) Encore une réflexion qui prouve que l'Italie et Rome désignent concrètement la curie pontificale.

2. Lettre 115

Destinataire: un ami, Constantinople.

Date: Constantinople, 1372 (?).

Antécédents: Il se passe des choses odieuses et honteuses, dont le gouvernement est responsable, au moins en partie. Cydonès, déchargé (depuis peu) de ses fonctions publiques, ne partage pas ces responsabilités.

Sommaire: Cydonès se félicite de voir réalisé son désir: loin du Palais, il est désormais un homme privé, et il n'a plus aucune influence sur la marche des affaires publiques, qui a pris depuis quelque temps une tournure qu'il désapprouve. Il espère que l'empereur lui payera son dû (c'est-à-dire les arriérés de son traitement). Dans le cas contraire il vivra sur ses propres moyens d'existence, invoquant au besoin l'aide de ses amis.

Traduction.

Loin du Palais, j'ai ce que je désirais. Car je désirais n'être qu'un homme privé et n'avoir aucune responsabilité dans ce qui se passe en ce moment (1). D'ailleurs, pour dire la vérité, je n'ai jamais cessé de le réprouver, et j'ose dire que là est la cause du peu de cas que l'empereur fait de moi. Mais d'être mêlé à cette affaire-là, même en apparence seulement, et d'être témoin passif de l'insolence d'un autre semblait me peser et être indigne d'un homme qui sait faire la différence entre ce qui est honteux et ce qui ne l'est pas. Je suis donc content de m'occuper de mes seules affaires à moi. Que si quelqu'un juge que pareille inactivité n'est que stupidité, qu'il apprenne d'abord ce que veut dire vivre en philosophe, ou qu'il se fasse lier comme un fou.

Pour ce qui est de mes dépenses, mon bien et celui de mes amis y suffiront, et si je viens à manquer de quelque chose, ma liberté compensera mon indigence, et je trouverai ma consolation dans la lecture et dans la conscience de n'avoir aucune part dans la honte dont d'autres se couvrent. Et si notre très excellent empereur m'envoie une part de ce qu'il me doit, il fera acte de justice (2). Car c'est justice pour les souverains de ne pas laisser

(1) Dans la lettre 55, sûrement contemporaine de la présente, Cydonès se félicite pareillement d'être déchargé des responsabilités et des soucis de la charge qu'il remplissait auprès de Jean V depuis environ 15 ans.

(2) Dans la lettre 70, à Jean V Paléologue, Cydonès réclame « ce qui lui est dû » pour ses services, c'est-à-dire les arriérés de son traitement, en développant les mêmes lieux communs.

sans récompense ceux qui ont fait preuve de bons sentiments à leur endroit. Quant à moi je suis prêt à lui en savoir gré, comme si c'était un don gratuit. S'il juge bon au contraire de me priver de mon dû il ne me causera pas un dommage (réel). Car quel mal ferait-on à un homme par le moyen de l'argent? Mais lui, pour quelques sous, déclarera une guerre sans trêve à sa conscience. Et rien de pire ne peut arriver à un homme.

Commentaire.

La lettre 115 est le soupir de soulagement d'un homme déchargé d'une responsabilité qui lui pesait. Mais dans ce sentiment de soulagement il entre un peu de dépit. Cydonès se lave les mains de ce qui va arriver, de ce qui est déjà en train d'arriver, et qu'il désapprouve, comme il l'a toujours désapprouvé. Il est difficile de préciser l'événement particulier auquel il pense quand il écrit « ce qui arrive maintenant ». Mais c'est sûrement un pas en avant dans la politique d'entente avec les Turcs, inaugurée par Jean V après son retour de Venise. En effet l'opposition aux Turcs est la seule constante de la politique de Cydonès que nous constatons durant les quinze années où il dirigeait celle de Jean V. — C'est encore du dépit quand il déclare qu'il pourrait éventuellement se passer de l'argent que l'empereur — c'est-à-dire l'État — lui doit. Dans la lettre 70 il réclame cette somme à l'empereur en personne, moins cette nuance de dépit, qui aurait pu blesser celui-ci. Cydonès sait s'adapter aux personnes de ses correspondants. Néanmoins la franchise avec laquelle, dans les lettres 114 et 115, 257 et 261, il critique le gouvernement impérial ne pouvait pas ne pas toucher celui au nom duquel ce gouvernement agissait. Cydonès nous en donne la preuve dans la lettre 117, où il s'efforce de se concilier de nouveau la faveur impériale.

3. Lettre 117

Destinataire: Jean V Paléologue, Constantinople.
Date: Constantinople, 1373, automne, peu avant le 25 septembre (1).

(1) La lettre est antérieure au groupe 132-134, écrit à Lesbos peu après le 25 septembre 1373. Mais elle l'a précédé de peu, car la situation équivoque qu'elle suppose, et que les lettres 132-134 montrent résolue (ou plutôt remplacée par une *autre* équivoque) n'a pas pu durer longtemps. D'où la date proposée. Mais voir la note suivante.

Antécédents: Déchargé de ses fonctions et devoirs de ministre, Cydonès a demandé l'autorisation de se rendre à Lesbos, où l'invite son ami Francesco I[er] Gattilusio, seigneur de Mitylène (1355-1384), beau-frère de Jean V Paléologue. Elle lui a été refusée.

Sommaire: C'est la saison où l'on cueille les derniers fruits de table (1). C'est aussi le moment où vient de se terminer la longue collaboration de Cydonès avec Jean V (1357-1371). L'irritation de l'empereur invite Cydonès à s'éloigner de Constantinople. Signe de cette irritation? Le veto qu'on vient de mettre à son départ pour Lesbos, indice de soupçons de la part de l'émpereur. Soupçons injustes, injurieux et injustifiés. Le passé de Cydonès, tout loyauté, fidélité et dévouement, en prouve l'inanité. Soupçons indignes de la majesté impériale et aggravés pour Cydonès par la bonté notoire de Jean V, qui semble le condamner aux yeux de tous. D'autre part l'empereur n'a pas à craindre que Cydonès, loin de Constantinople, n'intrigue ou tout simplement ne parle contre lui. Il ne permettra même pas qu'on rappelle en sa présence « les malheurs actuels » de l'empire et de l'empereur, auquel il est tout acquis. Qu'on le laisse donc partir, car au besoin il le ferait sans permission.

Traduction.

Les fruits en sont à l'épilogue. Il était inévitable qu'après avoir goûté aux primeurs et joui de la pleine saison, tu en voies les derniers à leur tour. Moi aussi j'en suis à un épilogue. Mais les fruits passent à mesure que la saison avance, tandis que, s'il est permis de le dire, je m'en vais, moi, par un effet de ta colère (2). Comment en effet, ô le plus doux des empereurs, pourrai-je demeurer en cette ville, quand tu es tellement irrité contre moi, et quand, mettant de côté l'opinion vraie que tu avais de moi, et te fiant à je ne sais quels indices plus ou moins manifestes, tu t'es persuadé que je servais à présent d'autres intérêts de préférence aux tiens? Je suis sûr de ce que je dis, parce qu'on m'empêche d'aller à Mitylène, où pourtant je ne voulais pas me rendre à la poursuite de

(1) La saison où les fruits (καρποί) « en sont à l'épilogue », c'est-à-dire touchent à leur fin, est évidemment l'automne. Comme il s'agit des fruits de table, que l'empereur consomme personnellement (et non des « fruits de la terre » en général) on se croirait en octobre plutôt qu'au début de septembre. Mais quand il s'agit d'un effet littéraire, Cydonès ne se pique pas d'exactitude matérielle.

(2) Cydonès compare la fin de la saison des fruits et la fin de sa propre carrière publique à des épilogues et il oppose l'une à l'autre ces deux « fins de saison ». La double comparaison crée une atmosphère de mélancolie automnale. Pareil recours à la nature est extrêmement rare chez Cydonès.

quelque profit personnel, mais pour complaire à ton beau-frère, qui a souvent insisté auprès de moi pour que je vienne le voir, par lettres et de vive voix. Jusqu'à présent je ne l'avais pas écouté, alléguant les soucis qui me retenaient au Palais. Mais me voici déchargé des affaires publiques et il m'a écrit de nouveau, revenant sur le même sujet. J'ai pensé alors qu'il y aurait de l'ingratitude à ne pas faire plaisir à un ami quand aucune occupation ne me retenait plus. Libre donc de faire ce que je voulais — car étant quitte désormais de tout service je n'avais plus à m'occuper d'aucune de tes affaires — j'ai demandé néanmoins ton assentiment, croyant devoir me conformer à tes instructions dans les moindres occasions. Mais je n'ai pas pu obtenir cette liberté des plus communes et qu'on ne refuse à personne. On sait pourtant que beaucoup des nôtres se sont rendus chez les Turcs, qu'ils ont traité avec eux contre toi, qu'ils ont mangé à leur table, qu'ils leur ont fait des présents et en ont reçu en échange. Et ils sont revenus au vu et au su de tout le monde. Personne ne les a empêchés de partir, personne ne leur a rien reproché au retour; on ne les a pas accusés de trahison, ni jugé qu'ils méritaient d'être privés de leurs honneurs. Et à moi on interdit de faire visite à un chrétien, ton ami, plein de bons sentiments à ton endroit; on me commande de ne pas bouger d'ici, comme si j'allais faire quelque grand tort à toi et à la patrie. Car enfin, si tu as mis obstacle à mon voyage, ce n'est tout de même pas parce que tu pensais qu'une fois là-bas, j'y allais m'employer pour toi. Non, en me retenant ici tu m'accusais en fait de sentiments hostiles.

Et pourtant, ô le plus juste des empereurs, — je parlerai avec la franchise de la bonne conscience — quand m'as-tu trouvé scélérat, traître, tenant aux amis des propos pleins de mauvaise foi, qui t'ont fait croire que j'agissais maintenant conformément à mes mauvaises habitudes? Et j'en aurais agi de la sorte avec toi, dont j'ai été si longtemps la compagnie habituelle, partageant avec toi tant de pensées, d'actions, de voyages par terre et par mer, voyages dont la plupart n'allaient pas sans dangers? Toi que j'ai tout simplement prisé au-dessus de tout ce que j'avais ou pouvais espérer d'acquérir? Toi qui m'as comblé d'honneurs en retour? Ou bien quelqu'un d'autre a-t-il jamais accusé et convaincu ma conduite de méfaits pareils, en sorte qu'il est à craindre que je renouvelle mes anciens exploits et que je devienne un risque de dommages pour tes intérêts? Car enfin il faut calculer les proba-

bilités de l'avenir en se basant sur les réalités du passé, à moins qu'on ne prenne quelqu'un sur le fait. Si donc j'ai osé commettre un forfait de ce genre dans mon passé, que ce soit un précédent, et si maintenant on prévoit et craint quelque chose, c'est que je récidive, et qu'on se fonde sur ma faute antérieure pour m'imputer des sentiments hostiles. Mais si ma vie passée fut irréprochable en ce qui te regarde jusqu'au jour d'aujourd'hui, quelle raison assigner à tes soupçons actuels? Car enfin, après une jeunesse sage je ne me suis tout de même pas corrompu en prenant de l'âge!

Arrivé à ce point je voudrais aussi, empereur, te rappeler ta majesté. Dieu t'a fait asseoir sur le trône du législateur, afin que tu définisses pour tous les normes du droit. Et les lois sont des lettres signées de ton nom. Or il y est dit expressément que nul ne doit être considéré comme un malfaiteur tant que son méfait n'est pas prouvé. Tant elles sont loin de permettre qu'on punisse quelqu'un qui n'a pas été convaincu d'un délit! Si donc quelqu'un m'accuse, qu'il se présente sans hésiter, dans ton intérêt et dans celui de la loi et de l'État. Mais s'il ne se fie pas à la solidité de ses preuves, et s'il veut seulement me blesser sans se découvrir, où, ô législateur, est ta justice, si tu laisses cet insolent aboyer à son gré, tandis que moi, tu me punis pour des crimes que je n'ai pas commis? Car n'est-ce pas un châtiment manifeste quand tu me prives de cette liberté que tu dois en justice garantir à tous, tant que tu seras empereur? Et pour que nous ne la perdions pas, n'as-tu pas volontairement couru tant de risques sur terre et sur mer?

Mais ce qui m'afflige plus que le reste, c'est que tu ne me laisses personne devant qui je pourrais me défendre contre les accusations dont je suis victime. Non, il me faut baisser les yeux car ta bonté habituelle réfute mon plaidoyer. « Car il n'aurait pas, proclame-t-elle, puni un innocent, lui qui a laissé vivre ceux qui avaient porté les armes contre lui ». Et ainsi, ô empereur, ton mérite devient mon malheur.

Donne-moi donc, je t'en prie, ma liberté, et ne retiens pas un homme qui n'est lié que par ta volonté. Et ne va pas croire que je prendrai parti contre tes intérêts, quand je serai ailleurs. Tout d'abord il me déplaît de faire de la peine à quelqu'un, et je n'ai point passé ma vie à envier autrui. Mais quand il s'agit de toi, tout le monde m'entendra chanter tes louanges et j'opposerai mon éloquence aux radotages des autres, s'il y a lieu. Car c'est justice, et cela s'accorde avec mon caractère, d'applaudir partout

les hommes de bien et de faire leur éloge, le tien avant tout, de qui, par la volonté de Dieu, mon sort dépend en entier. Si donc tu me laisses agir à mon gré, je partirai peut-être, peut-être aussi les destinées de la patrie m'y retiendront. Mais si tu veux me river sur place, pense aux frais de mon entretien et prépare-moi une prison, car je ne resterai pas ici, où tu me considérerais comme un mauvais sujet. Au contraire, à l'imitation du Thébain Cratès j'affranchirai moi-même Démétrius de Thessalonique (1). Ceci d'autant plus que je quitterai une ville où je partagerais par force les malheurs des habitants, tandis que je serais spectateur de leurs joies sans y goûter moi-même.

Je vois que j'ai dépassé la juste mesure d'une lettre, quoique je connaisse ton aversion pour les longs discours. Mais c'est l'infortune qui m'a rendu loquace. Mets-y un terme, ô empereur, en chassant de ton esprit la mauvaise opinion que tu as de moi et adopte la vraie, celle que les faits confirment. N'en crois pas les calomniateurs qui veulent que les hommes de bien disparaissent de ton entourage (2).

Commentaire.

Si on se proposait seulement de comprendre séparément et de traduire pour elle-même chaque phrase de cette lettre, on ne se heurterait à aucun obstacle sérieux. Les difficultés surgissent seulement et des problèmes se posent quand on compare la lettre au *Discours à l'empereur Jean V*. On constate alors qu'elle est en grande partie une répétition de celui-ci. Cydonès y développe les mêmes arguments, parfois dans les mêmes termes. Comme le *Discours*, la lettre 117 est une apologie de Cydonès ministre, écrite à l'occasion d'une preuve de méfiance donnée par Jean V. La ressemblance entre le *Discours* et la lettre invite à examiner avec attention d'abord une particularité de la seconde qui n'a *pas* son équivalent dans le premier, ensuite le motif que Cydonès allègue pour excuser la longueur exceptionnelle de la lettre. Vers la fin de celle-ci (lin. 65-66 du texte grec) l'auteur

(1) La phrase célèbre de Cratès, conservée par S. Grégoire de Nazianze, est citée à contre-sens. Cratès entendait s'affranchir en se dépouillant de ses possessions.

(2) Cydonès a le sentiment d'avoir été trop long. Mais en plus, il répète des arguments, voire des expressions, dont il a fait usage dans l'*Adresse à Jean Paléologue*. Ne craignait-il pas de lasser l'empereur?

promet à Jean V qu'il défendra sa réputation où qu'il soit, et qu'il opposera son éloquence aux « radotages » des autres. En quoi consistaient ces radotages? Une phrase de la lettre 132 (lin. 25), postérieure de peu, nous éclaire sur ce point. Cydonès, parti pour Lesbos, comme il menace de faire dans la lettre 117, promet à l'empereur qu'il fera taire tous ceux qui mentionneront en sa présence « les malheurs présents ». Ces « malheurs » sont évidemment tels qu'on pourrait éventuellement en faire grief à Jean V. Ils sont donc identiques à ce que Cydonès appelle dans la lettre 115 (lin. 6) « les événements actuels », événements dont il se félicite de n'être plus co-responsable. Seulement dans la lettre 115 il les envisage sous l'angle de la responsabilité gouvernementale, où Jean V est nécessairement impliqué; dans les lettres 117 et 132 il les considère comme des effets d'une fatalité que personne n'est en droit de lui reprocher. Pour excuser la longueur de la lettre 117 Cydonès allègue la peine que Jean V vient de lui faire en lui interdisant de rendre visite à Francesco Gattilusio, seigneur de Lesbos. Ici comme ailleurs on fera bien de prendre au sérieux, mais non au tragique, cette déclaration d'un auteur porté à l'exagération et à la déclamation. Dans les circonstances où se trouvait Cydonès il n'est pas surprenant que des sentiments opposés aient agité son esprit et — pourquoi pas? — son cœur. Dans les lettres 114 et 115 l'indignation et le dépit prédominent. Dans les lettres 117 et 132-134, c'est la sympathie et la compassion pour un maître, dont il a été l'homme de confiance pendant quinze longues années, et qu'il voudrait convaincre de sa loyauté persistante, malgré leur rupture politique.

4. Lettre 132

Destinataire: Manuel II Paléologue, empereur, Constantinople.

Date: Lesbos, 1373, automne (octobre ?).

Antécédents des lettres 132-134: Cydonès, invité par Francesco Ier Gattilusio, seigneur de Mitylène et beau-frère de l'empereur Jean V Paléologue, s'est rendu à Lesbos, avec l'autorisation de Jean V, mais contre le désir plus ou moins secret de celui-ci. (En son absence), le 25 septembre 1373, Jean V a fait élever sur le pavois et proclamer empereur son second fils Manuel. Il en fait son héritier présomptif, à la place de son premier-né Andronic IV. Sous la pression de son allié, Mourad Ier, émir des Turcs ottomans, il a fait emprisonner et à demi aveugler Andronic, parce que celui-ci avait fait cause commune avec Saoudji-bey, fils rebelle de Mourad. — A l'occasion de l'association de Manuel à l'empire Cydonès se sent obligé de présenter ses vœux, de faire hommage au nouvel em-

pereur. Il le fait dans la lettre 132. Mais, craignant que Manuel partage la rancune de Jean V, offensé par le départ pour Lesbos de Cydonès, celui-ci n'envoie pas la lettre directement au destinataire. Il l'inclut dans la lettre 133, destinée à un dignitaire de l'entourage de Manuel, le priant d'en prendre connaissance et de la remettre à celui-ci, au cas où il la jugerait satisfaisante et opportune. En même temps (et sans doute par le même courrier) il envoie la lettre 124 à l'impératrice Hélène Cantacuzène Paléologine, épouse de Jean V et mère de Manuel, la priant de le réconcilier avec son époux et son fils.

Sommaire de la lettre 132: Bien que, dans l'occasion actuelle, Cydonès se croie obligé de présenter par écrit ses hommages aux empereurs (Jean V et Manuel II), on lui conseille de n'en rien faire, parce que l'empereur (Jean V) est irrité contre lui à cause de sa visite chez Francesco Gattilusio, dont il aurait, dit-on, à se plaindre (lin. 4-8 du texte grec). Mais Cydonès a envoyé promener ces donneurs d'avis (qu'on ne leur a pas demandés), qui ignorent ses relations véritables avec Manuel, le caractère de Gattilusio, les habitudes de Cydonès et l'humanité de l'empereur (Jean V) (lin. 8-15). Cydonès écrit donc, faisant des vœux pour que l'empereur (Manuel II) se porte bien, triomphe de ses ennemis et soit sûr de la loyauté de ses sujets. Il demande pour soi-même le pardon de l'empereur (Jean V). En effet les circonstances l'ont contraint à agir contrairement aux désirs de ce dernier (lin. 15-19). L'empereur (Jean V) doit se souvenir de la fidélité de Cydonès et de l'approbation générale que lui a value le choix de Cydonès pour ministre. Il doit se persuader que la fidélité de Cydonès n'a pas changé et que celui-ci, loin d'avoir besoin de pardon, mériterait une récompense (lin. 19-29). D'ailleurs l'empereur (Jean V), qui est juste, agira ainsi spontanément, et Manuel le conseillera dans le même sens, lui rappelant qu'il (Jean V) l'avait autorisé à partir. En effet Cydonès n'a pas quitté Constantinople par manque de confiance dans les (deux) empereurs; il a voulu faire plaisir à un ami et rentrera volontiers auprès de ses maîtres (lin. 29-36).

Traduction.

Quand je voulus t'écrire, le devoir m'y contraignant, car je n'avais pas d'autre moyen de m'acquitter d'une obligation sacrée (1) envers vous, les très saints empereurs, beaucoup me conseillèrent de garder le silence et de ne pas adresser la parole à un empereur en colère. Et cette colère était due (prétendaient-ils) au fait que j'étais venu à Mitylène, quand cela m'était interdit, et que je m'étais rendu auprès de quelqu'un à qui l'empereur

(1) L'expression τοῦ χρέους ἐπείγοντος (lin. 4) et surtout le terme ἀφοσιοῦσθαι (lin. 5) montrent qu'une occasion précise et solennelle obligeait Cydonès à écrire aux deux empereurs. C'était, croyons-nous, l'association de Manuel au trône. Voir la note 2 de la page suivante.

avait des torts à reprocher (1). Mais j'envoyai promener ces donneurs de conseils, car ils n'avaient aucune idée de nos relations mutuelles, disais-je, et je n'étais pas homme à ne pas me conformer aux désirs de l'empereur jusque dans le moindre détail; et de son côté l'homme auquel je rendais visite ne paraîtrait jamais coupable aux yeux de l'empereur, ni susceptible de faire retomber sur ses hôtes des fautes dont on l'accuserait. Et puis l'empereur n'est pas non plus porté à la rancune, et même si quelque faute avait été commise il ne penserait pas tout de suite à la punir. Il savait au contraire quand il fallait (et quand il ne fallait pas) appliquer la Loi; l'humanité siégeait toujours à ses côtés, et il estimait qu'elle lui seyait mieux que l'or de sa couronne. Voilà pourquoi j'envoyai ces conseillers porter ailleurs leurs conseils, tandis que j'écrivais, comme j'en ai l'habitude.

Je t'écris donc, empereur très doux, et je te souhaite bonne santé et victoire sur tes ennemis, ainsi que l'affection de tes sujets(2). Et je demande pardon à notre chef seigneur (3), si les circonstances m'ont contraint de contrarier sur quelque point ses désirs. Il faut qu'il se souvienne de ma loyauté, loyauté dont il a fait l'expérience tout le temps que j'ai vécu à ses côtés; qu'il se souvienne que personne ne l'a jamais blâmé pour m'avoir choisi, et s'être servi de moi comme gérant des affaires publiques (4). Au contraire, ce

(1) Ici et dans les lignes suivantes « l'empereur » n'est pas le destinataire, mais Jean V. L'offense, dont Cydonès dit n'être pas coupable, remonte au temps où Manuel n'était pas encore collègue de son père. Il n'est question nulle part d'une lettre que Cydonès aurait écrite à ce dernier en cette occasion.

(2) Ces vœux de « joyeux avènement » indiquent l'occasion de la lettre: le commencement d.un règne, à savoir celui de Manuel II en tant qu'empereur associé. L'empereur auquel Cydonès s'adresse ici est Manuel, tandis qu'ailleurs dans la même phrase, c'est Jean V.

(3) Le κύριος τῶν ὅλων (lin. 18) est l'aîné et premier des empereurs-collègues, Jean V.

(4) Employée à propos d'un empereur l'expression πρὸς τὰ κοινὰ χρῆσθαί τινι et ses équivalents signifient « prendre quelqu'un pour ministre »; voir R.-J. LOENERTZ, *Le chancelier impérial à Byzance*, cité plus haut, p. 20, n. 1. Cydonès fut chancelier (μεσάζων) et premier ministre de Jean V jusqu'en 1371 ou 1372. Après le congé qu'il obtint alors il rentra en fonctions comme chancelier vers 1375 et exerça ces fonctions jusqu'en 1387. Mais sa Correspondance ne montre pas qu'il ait joué alors le rôle de *premier* ministre.

choix lui fait honneur (aux yeux de tous) et il a paru (à tous) qu'il était tombé sur l'homme qu'il fallait.

Il ne faut pas non plus qu'il pense que mes sentiments ont changé quand son intérêt est en jeu; il doit être sûr que je suis toujours le même, que j'applaudis à sa louange et que je fais taire ceux qui mentionnent les malheurs présents [1]; que je ne baisse pas la voix lorsque je crois qu'on lui fait tort, mais que je trouve les accents les plus pénétrants mieux que tout orateur de métier pour défendre ses intérêts, tant et si bien que, si l'on payait les mots, il y aurait lieu pour moi de parler de récompense plutôt que de pardon [2].

Mais ce pardon l'empereur, qui est juste, me l'accordera spontanément, et toi, tu lui conseilleras de faire ce qui mettra en évidence son humanité. Tu lui rappelleras qu'il a autorisé mon départ quand je le lui demandai, et qu'il ne serait pas juste de me faire un grief d'avoir usé d'une faculté donnée. Je pourrai alors retourner auprès de vous, qui êtes mes maîtres. J'aurai du plaisir à vous revoir, et ma vue ne vous affligera pas. Car ce n'est pas pour avoir perdu confiance en vous que j'ai mieux aimé habiter Mitylène que la grand Ville. Je voulais (seulement) ne pas me montrer ingrat envers un ami quand j'étais libre (d'agir à mon gré). Mais quand j'aurai consenti pour un temps à ses désirs je rentrerai auprès de vous, si vous le permettez.

Commentaire.

Supposons cette lettre expédiée, en même temps que les deux suivantes et par un même courrier, peu après que fut arrivée à Lesbos

(1) L'euphémisme « les malheurs présents » (lin. 25) voile les décisions politiques de Jean V dont Cydonès (lettre 115, lin. 5-6) se félicite de n'être pas co-responsable. Il s'agit presque certainement de la politique d'entente avec les Turcs ottomans.

(2) Cydonès se défend d'avoir parlé de Jean V autrement qu'en termes élogieux. Il est difficile de concilier cette affirmation avec les critiques du gouvernement impérial exprimées ou impliquées dans les lettres 114 et 115, critiques qui ne pouvaient pas ne pas retomber sur l'empereur. Mais Cydonès savait à l'occasion présenter de façon différente des faits identiques. Voir p. ex. comment il rend compte, en 1391, de son récent voyage à Venise, d'une part dans la lettre 436 à Jean Lascaris Calophéros, de l'autre dans les lettres 442 à Théodore Paléologue et 443 à fr. Maxime Chrysobergès.

la nouvelle de l'association de Manuel II à l'empire. Elle apparaît alors comme un hommage dicté par les convenances et par les relations amicales de l'auteur avec son ancien élève. Toutefois, Cydonès agit et parle comme s'il n'était pas tout à fait sûr de l'accueil que Manuel réservera à sa lettre. Pourquoi? Parce que le prince, désormais collègue de son père, doit maintenant se conformer au principe de l'unanimité, qui règle officiellement les gestes des empereurs associés. Or Jean V considère que Cydonès l'a offensé, et il lui en veut. Officiellement Manuel, son fils et collègue, est donc censé avoir les mêmes sentiments. Voilà pourquoi Cydonès avance avec tant de circonspection sur ce terrain brûlant. Il s'agit pour lui d'obtenir que Manuel agisse sur son père, afin qu'il pardonne à Cydonès, et que le retour de celui-ci se réalise par la volonté unanime des deux empereurs.

5. Lettre 133

Destinataire: un familier de Manuel II Paléologue, Constantinople.

Date: Lesbos, 1373, automne (octobre?).

Antécédents: comme pour la lettre 132.

Sommaire: Sûr de l'affection du destinataire, Cydonès lui demande un service (délicat). Qu'il lise la lettre (132) incluse, que Cydonès destine au nouvel empereur (Manuel II, associé à l'empire le 25 septembre 1373), et qu'il la lui remette, s'il l'approuve, après s'être assuré que Manuel est dans les dispositions voulues pour la lire; car un vieux courtisan comme le destinataire est habile à discerner les indices de l'humeur d'un maître (lin. 4-11 du texte grec). Si le prince montre quelques signes de plaisir en lisant la lettre, que le destinataire l'encourage à montrer son contentement en écrivant à Cydonès (11-12). Ce désir ne signifie pas que celui-ci est malheureux à Lesbos, où le beau-frère (Francesco Gattilusio) de l'empereur (Jean V) lui donne une hospitalité princière. Mais comme Cydonès a fait passer l'amitié de son hôte avant les désirs de l'empereur on croit généralement que celui-ci lui en veut, et qu'il lui sera difficile de rentrer à Constantinople. Il veut donc opposer à ces rumeurs la preuve de sa réconsiliation avec l'empereur (12-22). Si ce dernier (Manuel II) lui écrit amicalement, les prophètes de malheur seront réduits au silence et le retour de Cydonès sera facilité (23-25). Voilà le but de la lettre (132) de Cydonès à l'empereur (Manuel II), et voilà ce que le destinataire obtiendra d'autant plus facilement que Cydonès n'a pas offensé réellement l'empereur (Jean V) puisqu'il a seulement usé d'une faculté accordée (25-29). Que l'ami écrive donc pour indiquer à Cydonès une ligne de conduite. Et qu'il se porte bien (29-32).

Traduction.

Je sais que tu ne renieras pas ton affection pour moi et que tu déclarerais la guerre à qui essaierait de souteuir le contraire. Aussi n'hésiterai-je pas de mon côté à te charger d'une mission qui ne laisse pas d'exiger un effort. J'envoie donc (ci-incluse) une lettre nouvelle au nouvel (1) empereur, et je voudrais que tu la lui remettes. Prends-la donc et lis-la. Et si tu la trouves à ton goût aie soin qu'il la reçoive et la lise; mais auparavant estime, en te fondant sur les indices extérieurs, dans quelle disposition intérieure il l'accueillera. Car vous êtes très forts, vous autres courtisans, pour juger des réalités cachées sur les apparences extérieures, ayant employé toute votre existence à la poursuite de ces ombres. Et s'il daigne la lire sans manifester trop de déplaisir, persuade-le de montrer, en m'écrivant, qu'il éprouve pour moi autre chose que de l'aversion.

Je dis cela non point parce que présentement je serais malheureux ici et que je compterais sur une lettre venant d'un empereur pour améliorer mon sort. Dieu aidant je pourrais, en restant ici, recevoir de tous les habitants les marques d'honneur dues au premier personnage après le prince. En fait c'est déjà le cas maintenant, et tout le monde est persuadé que le beau-frère de l'empereur (2) me donnerait le pas sur son propre frère. C'est d'ailleurs ce que lui-même n'a pas craint de dire souvent et en public. Ce n'est donc pas parce que je suis mécontent que j'évoque les souvenirs habituels. Seulement je me suis expatrié, non par manque du nécessaire; les égards dus à l'amitié m'ont décidé à entreprendre ce voyage, et j'ai paru les faire passer avant les désirs de l'empereur (3). Et voilà pourquoi tout le monde croit que l'empereur

(1) νέος signifie à la fois « jeune » et « nouveau ». Ici ce dernier sens s'impose, car il fournit le motif exigé par la lettre précédente; voir ci-dessus, p. 31 n. 1 et 32 n. 2.

(2) L'empereur est ici Jean V. Le fait qu'il est mentionné sans son nom propre prépare son introduction un peu plus loin, comme empereur, sans plus.

(3) De nouveau l'empereur est Jean V, car c'est celui-ci, et non pas Manuel II, dont Cydonès a contrarié les désirs en partant pour Lesbos. Le correspondant de Cydonès ne risquait pas de s'y tromper. Mais le lecteur moderne doit s'appliquer à distinguer les deux empereurs collègues.

me regarde comme un ennemi, et qu'il me sera dorénavant malaisé de rentrer dans la patrie. Je veux donc opposer à ceux qui tiennent ces propos (la preuve de) ma réconciliation avec l'empereur. Car s'il m'écrit et montre qu'il ne m'en veut pas, les oracles de ces prophètes de malheur ne seront plus que du radotage. Et puis, de la sorte je reverrai la patrie plus tôt (que je comptais), n'y étant suspect à personne. Voilà où vise ma lettre à l'empereur (1); voilà, comme j'ai dit, ce que je te demande. Je pense d'ailleurs que ta tâche ne sera pas trop lourde. Car tu as tes entrées auprès de l'empereur (2) et je n'ai commis, moi, aucune faute sérieuse contre sa majesté. Car c'est avec la permission de l'empereur que je suis parti, si bien que tu ne supplieras pas pour quelqu'un qui serait réellement en disgrâce auprès de lui. Écris-moi donc quelles démarches tu auras faites, et, en dehors de celles-ci, si tu devines, ou si des amis te rapportent, quelque chose qui me touche, pour que j'en fasse l'objet de mes considérations. Mais avant tout dis-moi comment tu vas. Et puisses-tu aller bien en tout point.

Commentaire.

La lettre accompagnait l'envoi d'une lettre à un empereur associé au trône, lettre qui est indubitablement la lettre 132, à laquelle elle fait suite dans le ms (unique). Cet empereur associé (depuis peu) au gouvernement de l'empire est évidemment Manuel II. La précaution que prend Cydonès, pour que la lettre incluse parvienne au destinataire seulement dans le cas où elle a des chances d'être la bienvenue, montre qu'un fait s'est produit récemment, qui pouvait changer les relations, jadis si cordiales, entre Cydonès et le prince, son ami et ancien élève. Ce fait nouveau est précisément l'association de Manuel à l'empire. Cydonès craint que le nouvel empereur se croie obligé de partager les sentiments de son père et collègue, indisposé à l'endroit de son ancien ministre. Il espère d'autre part que Manuel pourra contribuer à changer en mieux les dispositions de Jean V pour Cydonès, et c'est le but que celui-ci vise dans les deux lettres,

(1) La lettre à l'empereur est la lettre 132 et l'empereur est Manuel II. Conjointement avec ce dernier le correspondant doit obtenir de Jean V un signe de pardon.

(2) Ici encore l'empereur semble être Jean V.

et encore dans la suivante. Il y réussit, au moins pour l'essentiel. Jean V écrivit à Cydonès, d'assez mauvaise grâce il est vrai, déclarant seulement que le retour de son ancien ministre et confident « ne lui causerait aucun déplaisir » (1).

6. Lettre 134

Destinataire: Hélène Cantacuzène Paléologine, impératrice, Constantinople.

Date: Lesbos, 1373, automne (octobre ?).

Antécédents: comme pour les lettres 132 et 133.

Sommaire: La séparation a fait sentir à Cydonès tout ce que représentait pour lui la fréquentation d'Hélène. Il désire rentrer pour jouir à nouveau de sa présence. Mais la politesse et les égards dus à son hôte (Francesco Gattilusio), beau-frère de la destinataire, et aussi la crainte d'être mal accueilli par les (deux) empereurs (Jean V, mari, et Manuel II, fils d'Hélène) retardent son retour. Qu'Hélène intervienne auprès d'eux en sa faveur et qu'elle lui écrive et le conseille.

Traduction.

Le trésor que naguère, quand je le possédais, je n'appréciais pas, sa perte vient de m'en apprendre le prix. Je pouvais recourir à toi quand je voulais; je pouvais jouir de ta conversation, vrai remède préparé par Dieu pour l'usage de ceux qui souffrent; quand j'étais dans la tourmente, je pouvais me réfugier auprès de toi, comme dans un havre de paix fermé pour personne; et tant de facilité m'ôtait l'occasion de mesurer tes bontés; j'appréciais mal cette facilité elle-même, comme une de ces réalités auxquelles on est habitué. C'est ce qui arrive pour la santé, et le beau temps, et la gloire, bref pour toutes les bonnes choses de la vie; quand on les a on n'en tire guère de joie, quand elles viennent à manquer on les réclame à grands cris en pleurant. Ainsi moi, loin des qualités précieuses qui te distinguent, je compris de quelle richesse j'étais dépouillé, tant il m'était devenu impossible de rencontrer où que ce fût même une ombre de tes bontés. Que Dieu mette fin à la tristesse où cette perte me plonge; qu'il me montre de nouveau le sujet de mon allégresse; qu'il me donne

(1) Lettre 138 (au même destinataire que la lettre 133), lin. 11 ss.

l'occasion de me mettre à tes genoux, toi à qui tous ont toutes les raisons de rendre hommage.

Quant à mon retour, il est trop tôt pour y songer, car je dois témoigner mon respect à l'invitation, aux soins et aux honneurs que m'a prodigués ton beau-frère [1], que dépassent ceux dont il aurait entouré un frère. Mais quand son empressement se sera relâché — et je suis persuadé que la mutabilité inhérente à toute réalité périssable produira chez lui ce relâchement, bien qu'il se pique actuellement d'ajouter sans cesse à ses marques d'affection — alors je pourrai songer à rentrer, sans paraître manquer de libéralité.

Pourvu toutefois — et ma conscience me garantit qu'il en sera ainsi — pourvu donc que les très saints empereurs ne m'en veuillent pas à cause de mon voyage; pourvu donc qu'ils ne voient pas un manque d'égards à leur endroit dans mon amitié pour un homme qui ne leur a manqué en rien et qu'ils ne s'offensent pas de me voir honorer un homme qu'ils honorent eux-mêmes. Car la justice évidente d'une telle conduite m'a donné le courage d'entreprendre ce voyage. En effet, s'ils me l'avaient interdit expressément je n'aurais pas poussé la folie jusqu'à vouloir complaire à d'autres plutôt qu'à eux. Je te supplie donc de les rendre plus indulgents pour moi. Je te demande aussi de m'écrire (à ce sujet) et de me conseiller. J'accueillerai ta lettre comme un oracle, et je promets de me conformer en tout à ton avis.

Commentaire.

Conjointement avec les deux précédentes, strictement contemporaines, la lettre prépare le retour de Cydonès à Constantinople et sa rentrée en grâce auprès des deux empereurs, le mari et le fils de la destinataire. Mais, contrairement aux précautions qu'il prend quand il s'agit de Manuel II, Cydonès s'adresse à la mère de celui-ci sans la moindre hésitation. La lettre 134 nous montre Hélène Cantacuzène Paléologine, dans ses relations avec Cydonès, sous un aspect inaccoutumé et des plus favorables, que confirment les autres lettres

(1) Ce lien de parenté entre l'hôte de Cydonès et la personne à laquelle celui-ci s'adresse nous permet d'identifier cette dernière, à condition toutefois qu'on tienne présentes les données des lettres 117 et 132-133. Tant il est difficile parfois de reconnaître les correspondants de Cydonès quand l'adresse manque!

adressées à elle. En effet les 5 lettres de Cydonès à Hélène se divisent en deux groupes. Les lettres 389, 25 et 256 témoignent d'un intérêt commun pour les études littéraires, et pourraient être l'œuvre d'un maître écrivant à une élève, ou ancienne élève, bien douée et sympathique. Les lettres 134 et 222 au contraire montrent Cydonès s'inclinant avec un respect profond et affectueux devant une femme auguste, qui était un peu plus jeune que lui en âge, mais dont la position élevée, et l'expérience d'une vie riche en épreuves font qu'il s'adresse à elle presque comme à une mère (1). Et cela malgré les divergences confessionnelles qui les séparaient, car Hélène était palamite, et Cydonès antipalamite des plus zélés.

(1) Pour le portrait moral d'Hélène Cantacuzène Paléologine tenir compte aussi de la lettre 1 de Manuel Paléologue et de son dialogue sur le mariage, où Hélène est l'interlocutrice de l'auteur son fils.

Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie

(Brit. Mus. Nr. 54 036)

Von der ägyptischen Markus- bzw. Cyrillusliturgie (1) waren uns bisher nur griechische (2) und bohairische Textzeugen bekannt. Im saïdischen Dialekt schien allein ein Teil des anaphorischen Fürbittgebetes erhalten (3), nicht die Anaphora selbst. Doch be-

(1) Zur Anaphora vgl. jetzt R.-G. COQUIN, *L'anaphore alexandrine de saint Marc*, in *Le Muséon* 82 (1969) 307-356. Die Arbeit enthält auch den vollständigen Wortlaut des fraglichen Textabschnittes (jedoch ohne die Interzession), den griechischen mit allen Varianten der einzelnen veröffentlichten Zeugen, den koptischen in Übersetzung. Wo im folgenden auf diesen Abschnitt der Markusliturgie Bezug genommen wird, werden keine Verweise auf die Ausgaben gegeben.

(2) R. ROCA-PUIG, *Sui Papiri di Barcellona*. Anafora greca *secondo la liturgia di san Marco*, in *Aegyptus* 46 (1966) 91 f. kündigt die Ausgabe eines vollständig erhaltenen Textes vom Beginn des 4. Jh. an. Die Inhaltsangaben von Roca-Puig gibt J. VAN HAELST, *Une nouvelle reconstitution du papyrus liturgique de Dêr-Balizeh*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969) 452 mit Anm. 8 wieder, der zugleich Zweifel darüber äußert, daß diese Angaben zu einer eigentlich ägyptischen Liturgie passen.

(3) Bei LANNE, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (*Patrologia Orientalis* 28,2; Paris 1958) 292-298 [28-34] in der Form der späteren Cyrillusliturgie, bei L. Th. LEFORT, *Coptica Lovaniensia*, in *Le Muséon* 53 (1940), Nr. 29 (S. 26-29) in einer kürzeren älteren Form (vgl. H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*, in *Orientalia Christiana Periodica* 30 [1964] 398-446). Bei W. E. CRUM, *Coptic Ostraca* (London 1902), Nr. 6 (S. 2) findet sich das Inklinationsgebet vor der Kommunion einer bestimmten Überlieferung der Cyrillusliturgie (vgl. *Euchologion*, Ed. ʿABD AL-MASĪḤ ṢALĪB [Kairo 1902] 667 ff.). Der griechische Text der Markusliturgie sieht aber hierfür ein anderes Gebet vor (vgl. C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies* [Cambridge 1884] 62-65 und N. KEPHALAS, Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ... Μάρκου, in Θεολογία 26 [1955] 32 f.), während der griechische Text des fraglichen Gebetes in der ägyptischen Basiliusliturgie zu finden ist (vgl. E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio* I [Paris 1716] 77 f.). In der Überlieferung der bohairischen Cyrillusliturgie haben andere Zeugen ein anderes Inklinationsgebet (vgl. F. E. BRIGTMAN, *Liturgies Eastern and*

sitzt das Britische Museum (Department of Egyptian Antiquities, Nr. 54 036) eine Schreibtafel mit dem saïdischen Text der Markusliturgie vom Post-Sanctus bis zur Epiklese, und diese war früher sogar im koptischen Raum des Museums ausgestellt (1).

Es handelt sich um eine Holztafel, deren Maße 21 × 44,7 cm betragen (2). Die Maserung des Holzes läuft natürlich parallel zu den Längsseiten der Tafel. In dieser Richtung ist die Tafel auch mehrfach gebrochen oder gespalten. Aus wieviel Einzelstücken das heute noch Erhaltene besteht, ist aber nicht mit Sicherheit festzustellen, da schon ein früherer Besitzer die Bruchstücke mit Hilfe von Leim und Nägeln wieder zusammengefügt hat. An einer der Längsseiten (von der Vorderseite aus gesehen unten) ist ein Splitter von ziemlich genau der halben Seitenlänge verlorengegangen und damit auch je etwa eine halbe Zeile Text auf Vorder- und Rückseite. Die Tafel ist beidseitig mit einer Grundierung versehen, die aber heute an vielen Stellen abgesprungen oder abgerieben ist, wodurch sich ebenfalls einzelne Beschädigungen der Schrift ergeben. In der rechten oberen Ecke (von der Vorderseite aus gesehen) ist die Tafel durchbohrt; durch das Loch war vermutlich eine Schnur gezogen.

Western I [Oxford 1896] 183). Im Euchologion des Weißen Klosters ist ein Embolismus nach dem Unser-Vater erhalten (LANNE, *Grand Euchol.* 284 [20],26 ff.), dessen erste Hälfte in einem Teil der Überlieferung der Cyrillusliturgie an derselben Stelle als « alia » steht (vgl. *Euchologium Ecclesiae Alexandrinae* [Kairo 1898] 38 f. der Cyrillusliturgie). Wenn H. ENGBERDING, *Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie*, in *Oriens Christianus* 40 (1956) 56 ff. das Fragment bei W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905), Nr. 150 (S. 35 f.) zur Erklärung der Epiklese der Markusliturgie heranzieht, so bedeutet das nicht, daß es sich um einen direkten Zeugen der Markusliturgie handelt.

(1) *British Museum. A Guide to the Fourth, Fifth and Sixth Egyptian Rooms, and the Coptic Room* (London 1922) 318 (Nr. 46). Ich danke Herrn Dr. A. F. Shore, der mich freundlicherweise auf das Stück aufmerksam gemacht hat, und den Trustees of the British Museum und dem Keeper of Egyptian Antiquities für die Erlaubnis zur Veröffentlichung und zur Reproduktion der Fotos.

(2) Maße nach Angaben des Museums. Als ich das Original sah, war es in einen Holzrahmen gefaßt, der eine genaue Messung unmöglich machte. Zur Herstellung der Fotos, deren Reproduktion dieser Ausgabe beigegeben ist, wurde später der Rahmen entfernt; bei dieser Gelegenheit wurden mir auch die Maße mitgeteilt.

Die Tafel ist auf der Vorder- und Rückseite durchlaufend beschrieben, doch sind auf letzterer etwa die unteren zwei Fünftel frei geblieben ([1]). Offensichtlich füllte der Text, den man abschreiben wollte, den verfügbaren Raum nicht ganz aus. Der Schluß des Textes ist durch ein Kreuz markiert. Die Rückseite ist kopfstehend zur Vorderseite beschrieben ([2]). Über das Alter der Schrift kann ich kein kompetentes Urteil abgeben; ich würde sie ins 7./8. Jahrhundert setzen. Die Sprache ist ein reines Saïdisch ohne deutlichen Einfluß eines anderen Dialekts ([3]) und verrät so nichts über die Herkunft, über die auch sonst nichts bekannt ist. Sprachlich auffällig sind die Formen ⲡⲓⲉⲁⲡⲟⲧ (Z. 11) und ⲡⲓⲉⲟⲓⲕ (Z. 15). Zeile 20 könnte ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ für das Verbum stehen ([4]). Der Text ist von einer geübten Hand, aber mit beachtlich vielen Fehlern geschrieben. Ausfall einzelner Buchstaben ist relativ häufig zu beobachten. Speziell Doppelbuchstaben sind davon betroffen. Vor allem beim Zusammentreffen von zwei ⲛ wird häufig nur eines geschrieben. Ganz konsequent werden die beiden Verschlußlaute behandelt: an keiner Stelle erscheinen zwei ⲡ oder zwei ⲧ hintereinander. Wegen dieser Regelmäßigkeit habe ich auch auf eine entsprechende Verbesserung verzichtet ([5]). Zwei Auslassungen, auf Zeile 7 (« tut dies zu meinem Gedächtnis ») und Zeile 30 (« anrufen »), hat der Schreiber noch selbst verbessert, indem er die Worte über der Zeile nachgetragen hat. Anders steht es mit dem Nachtrag zu Zeile 18, der von einer späteren Hand stammt. Die Tafel muß schon vorher (mehrfach?) beschriftet gewesen sein. Verschiedentlich sind Spuren älterer Beschriftung zu erkennen.

([1]) Ich zähle die Zeilen des Gesamttextes durchgehend. Die Zeilen 1-18 bilden den Text der Vorder-, 19-30 den der Rückseite.

([2]) Das kommt bei liturgischen Stücken dieser Art mehrfach vor, so auch bei dem griechischen Paralleltext, P. Ryl. 456; vgl. C. H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester* III (Manchester 1938) 25.

([3]) Sollte ⲙⲛⲛⲉⲥⲁ (Z. 7) Faijumismus sein?

([4]) Vgl. zu diesem Phänomen beispielsweise G. GARITTE, *Textes hagiographiques orientaux relatifs à saint Léonce de Tripoli* I, in *Le Muséon* 78 (1965) 340, Anm. Wenn ich dennoch hier das Substantiv annehme (und den fehlenden Artikel ergänze), so deshalb, weil auch der Paralleltext das Substantiv hat: G. P. SOBHY, *Two Leaves in the Coptic Dialect of Middle Egypt* (*S F*[1]), in *Mélanges Maspero* II (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale* 67; Kairo 1934 ff.) 245 (II 17).

([5]) Es handelt sic um ⟨ⲡ⟩ⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲱⲣ (Z. 21 u. 22), ⲉⲧ⟨ⲧ⟩ⲁⲓⲏⲩ (Z. 21) und ⲁⲧ⟨ⲧ⟩ⲱϩⲙ (Z. 4, 20, 24 u. 26).

Inhaltlich bietet die Schreibtafel zwar einen durchgehenden Anaphoratext vom Post-Sanctus bis zum Brechungsgebet ([1]), aber keinen einheitlichen. Der erste Teil, vom Post-Sanctus bis zur Epiklese nach dem Einsetzungsbericht (genau die Vorderseite der Tafel), stammt aus der Markusliturgie, während der zweite anderer Herkunft ist. Eine eindeutige Parallele zu diesem zweiten Teil haben wir auf dem von Sobhy veröffentlichten Doppelblatt aus einer liturgischen Handschrift in einem saïdisch-faijumischen Mischdialekt ([2]), deren Zuweisung an eine bestimmte Liturgie nicht ganz ohne Schwierigkeiten ist. Das Fragment setzt mit dem Schluß der Fürbitte für die Verstorbenen ein, an die sich die für die Lebenden anschließt, beides in der Form der ägyptischen Basiliusliturgie. Darauf folgt als Einleitung des Unser-Vater das Brechungsgebet. Auch dieses Brechungsgebet, das praktisch dem Text der Rückseite der Londoner Tafel entspricht, ist großenteils vom Prooemium fractionis der ägyptischen Basiliusliturgie abhängig. Auf das Unser-Vater folgt dann ein Text, der sowohl in syrischen Anaphoren steht ([3]) als auch in einem saïdischen Zeugen der Basiliusliturgie wiederzufinden ist ([4]).

Der Text der Londoner Tafel lautet:

⳨ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲧⲡⲉ ⲙ⟨ⲛ⟩ ⲡⲕⲁϩ ⲙⲉϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̅ ⲡⲉⲕⲥⲙⲟⲩ: ϩⲓⲧⲙ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲉϩ ⲧⲉї(2)ⲑⲩⲥⲓⲁ ⲟⲛ: ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲉⲕⲥⲙⲟⲩ: ϩⲓⲧⲙ ⲡⲉⲕⲡ̅ⲛ̅ⲓ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ: ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ: ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ (3) ⲡⲉⲛⲉⲣⲣⲟ ⲧⲏⲣⲛ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅: ϩ̅ⲛ̅ ⲧⲉⲩϣⲏ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲛϥϥⲓ ϩⲁ ⲡⲙⲟⲩ ⟨ⲉ⟩ϩⲛⲁϥ ϩⲁⲣⲟⲛ ⲧⲏⲣⲛ (4) ⲁϥϫⲓ [ⲛ]ⲟⲩ[ⲟ]ⲉⲓⲕ ⲉϫⲛ ⟨ⲛ⟩ⲉϥϭⲓϫ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ: ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲱⲗⲙ̅: ⲁⲩⲱ ⲙ̅ⲙ̅ⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲛ: ⲁϥϥⲓ

([1]) Der Terminus ist hier in rein konventionellem Sinn verstanden, nach dem das das Unser-Vater einleitende Gebet in Ägypten von einem bestimmten Zeitpunkt an so genannt wird. Die Texte selbst nehmen keinen Bezug auf die Brechung, auch auf der Londoner Tafel nicht. Der jüngere Paralleltext hierzu bei SOBHY, *Two Leaves* 245 (I 13) hat den ausdrücklichen Titel « [Gebet (?)] der Brotbrechung ».

([2]) SOBHY, *Two Leaves*.

([3]) Timotheusanaphora (*Anaphorae Syriacae* ... cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae I [Rom 1939 ff.] 42,10-13) und Severusanaphora (ebd. 80,9-12); vgl. auch Jakobusanaphora (ebd. II [1952 ff.] 172,4-6).

([4]) J. DORESSE et E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (*Bibliothèque du* Muséon 47; Löwen 1960) 32 (VIII v 9 ff.).

ⲉⲓ̈ⲁⲧϥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ (5) [ⲉ]ⲧⲡⲉ ϣⲁⲣⲟⲕ ⲡⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄: ⲁϥⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁϥϣⲡ ϩⲙⲟⲧ ⲉϫⲱϥ ⲁϥⲧⲃ̄ⲃⲟϥ ⲁϥⲡⲟϣϥ: ⲁϥⲧⲁⲁϥ ⲛ̄ⲛⲉϥ(6)ⲙⲁⲑⲓⲧⲏⲥ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ: ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϫⲓ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲧⲏⲣⲧⲛ̄ ⲡⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ (7) ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲧⲁⲁϥ ϩⲁⲣⲱⲧⲛ̄ ⲉⲡⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ⟨ⲛ⟩ⲟⲃⲉ: ⲁⲣ⟨ⲓ⟩ ⲡⲁⲓ ⲉⲡⲁⲉⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ⟨ⲧ⟩ⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲙⲛ̄ⲛⲉⲥⲁ ⲧⲣⲉⲩⲟⲩⲱⲙ: ⲁϥϫⲓ ⲛⲟ[ⲩ](8)ⲁⲡⲟⲧ ⲁϥⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁϥⲧⲃ̄ⲃⲟϥ: ⲁϥⲧⲁⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϫⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱ ⲉⲃⲟⲗ (9) ⲛ̄ϩ[ⲏⲧ]ϥ̄ ⲧⲏⲣⲧⲛ̄ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲁⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲛ̄ⲃ̄ⲃⲣⲣⲉ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲡⲁϩⲧϥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ ϩⲁϩ (10) ⲉⲡⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⟨ⲛ⟩ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ: ⲁⲣⲓ ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲡⲁⲉⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ:: ⲥⲟⲡ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲉⲓⲕ (11) ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱ ⲙ̄ⲡⲓⲉⲁⲡⲟⲧ ⲉⲧⲉ⟨ⲧ⟩ⲛ̄ⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ ⲙ̄ⲡⲁⲙⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ: (12) ⲉⲛⲧⲁϣ[ⲉ ⲟ]ⲉⲓϣ ⲟ[ⲩⲛ]: ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ (13) ⲁⲩⲱ ⲉⲛϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓ ⲛ̄ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ: ⲙⲛ ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲗⲙⲯⲓⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ: ⲁⲩⲱ ⲉⲛϭⲱϣⲧ̄ (14) ⲉⲃⲟⲗ ϩⲏⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧⲉϥⲡⲁⲣϩⲟⲩⲥⲓ̈ⲁ ⲉⲧϩⲁ ⲉⲟⲟⲩ: ⲉⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲓⲑⲏ ⲙ̄ⲙⲟ[ⲕ] ⲙ[ⲡⲉⲕ]ⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ (15) ⲛ̄ⲛⲉⲓⲇⲱⲣⲟⲛ: ⲛⲧ[ⲟ]ⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲛⲉⲧⲛ ⲛⲟⲩⲕ ⲡⲉ: ⲡⲓ̈ⲉⲟⲉⲓⲕ: ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲓⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⸗ ⲧⲛ̄ⲥⲟⲡⲥ ⲁⲩⲱ (16) ⲧⲛ̄ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲕⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲛ ⲧⲉⲕϭⲟⲙ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ (17) ⲉϫⲛ ⟨...⟩ ⲛ⌊ⲁⲓ̈⌋ [ⲛⲉⲧⲕⲏ ⲉ]ϩⲣⲁⲓ̈: ⲉϫⲙ ⲡⲉⲓⲟⲉ[ⲓ]ⲕ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲓⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⸗ ⲛ̄ⲧⲣ ⲡⲟⲉⲓⲕ ⲛ̄ⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲭ̄ⲥ̄ (18) [ⲡⲓⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲇⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲟϥ ⲛ̄ⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲛ]ⲃⲉⲣⲣ[ⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲛ]ϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̄ⲥ̄ ⲭ̄ⲥ̄ (19) [ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲙⲁⲣⲛ̄ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ] [ⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣ]ⲁⲧⲱⲣ ⲡⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛ[ⲥⲱⲧⲏⲣ] (20) ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄: ϫⲉ[ⲕ][ⲁⲁⲥ ⲉϥ]ⲉⲁⲁⲛ: ⲛⲙ̄ⲡϣⲁ· ⲛ⟨ⲧ⟩ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⟨ⲛ⟩ⲛⲉⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲁⲧⲱⲗⲙ (21) ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲛ: ⲡⲥⲱⲙⲁ: ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲉⲧⲁⲓⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄: ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲡϫ[ⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉⲛⲛ]ⲟⲩ⟨ⲧ⟩ⲉ (22) ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲛⲧⲱ⟨ⲕ⟩ⲣⲁⲧⲱⲣ ⲡⲓⲱⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ [ⲧⲛ̄]ϣⲡ ϩⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲕ (23) ⲕⲁⲧⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓ̈ⲙ: ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ: ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ: ϫⲉ ⲁⲕⲁⲁⲛ ⲛⲙ[ⲡϣⲁ ⲛⲁϩⲉⲣⲁⲧⲛ ⲙ]ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ (24) ⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲁⲧⲱⲗⲙ̄ ⲛⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓ̈ⲟⲛ: ⲁⲩⲱ ⟨ⲙ⟩ⲙⲁⲕⲁⲣ[ⲓⲟⲛ: ⲧⲛ]ⲥⲟⲡ̄ⲥ̄ ⲁⲩⲱ (25) ⲧⲛ̄ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲁⲁⲛ ⲛⲙ̄ⲡϣⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓ̈ⲁ: ⲙⲛ ⲡϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⟨ⲛ⟩ⲛⲉⲕⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (26) ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲱ̄ⲗ̄ⲙ̄: ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲛ: ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄: ⲙ̄ⲡⲉ[ⲣ]ϭⲁⲉⲓⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⟨ⲙ⟩ⲙⲟⲛ (27) ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲛ⟨ⲛ⟩ⲟⲃ⟨ⲉ⟩ ⲙ̄ⲡⲉⲣⲣ ⲗ̄ⲁⲁⲩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲛ̄ ⲛⲁⲧⲙ̄ⲡϣⲁ: ⲏ̄ ⲉϥⲥⲧⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ: ⲛ̄ⲧⲉⲕⲭⲁⲣⲓⲥ: ⲁⲗⲗⲁ (28) ⲡⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄ ⲛⲙ̄ⲡϣⲁ ⲧⲃ̄ⲃⲟⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄: ϩⲱⲃ̄ⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲱⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄ ⲛⲉⲛⲧⲱⲃ̄ϩ̄ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲱⲕⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ (29) [ⲉⲡⲁ]ⲅⲁⲑⲟⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲭⲁⲣⲓⲥ ⲙⲛ ⲧⲙⲛ⟨ⲧ⟩ⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲉ ⟨ⲙ⟩ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ (30) ϩⲛ ⲟⲩϩⲏⲧ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲛ ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲉⲥⲧⲃ⟨ⲃ⟩ⲏⲩ: ⲙⲛ ⲟⲩϩⲟ ⲉϥⲟ̄ ⲛⲁⲧϫⲓϣⲓⲡⲉ ⲉⲛ⟨ⲛ⟩ⲁⲧⲱⲗⲟⲙⲁ ⟨ⲉ⟩ⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲕ +

Bemerkungen zur Lesung.

Allgemeines: Es ist oft nicht sicher zu erkennen, ob der übergesetzte Strich und die Punkte über dem ı gesetzt sind; ich gebe sie in der Ausgabe nur dort, wo sie noch einigermaßen deutlich zu lesen sind. Auch die Stellen, an denen der Schreiber selbst verbessert hat, konnte ich nicht immer mit Sicherheit feststellen; ich nenne solche im übrigen nur ausnahmsweise.

Im einzelnen: 1 ⲥⲱⲧⲏⲥ sic. 2 ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ sic; ⲙ mißverstandene Vokativpartikel? ⲡ̄ⲛ̄ⲓ̄ sic; ⲓ scheint aus ⲁ (?) verbessert. 6 ϫⲟ sic. 7 ⲙⲛⲛⲉⲥⲁ sic. 10 das zweite ⲧ in ⲉⲧⲉⲧⲛⲁ- über der Zeile von erster Hand nachgetragen. 12 ⲙⲟⲛⲉⲩⲏⲥ sic. ⲟ in ϫⲟⲉⲓⲥ von erster Hand über der Zeile nachgetragen. 13 ⲁⲛⲁⲗⲙⲯⲓⲥ sic. 15 ⲉⲧⲛ sic (für ⲉⲧⲉ). 17 Von dem ⲁ in ⲛⲁϊ nur die obere Spitze erhalten, der Schwung der Linie aber so charakteristisch, daß an der Lesung nicht zu zweifeln ist; von dem ϊ nur die beiden Punkte erhalten, der Buchstabe damit aber gleichfalls sicher. Da [ⲉⲧⲕⲏ ⲉ] um einen Buchstaben zu kurz für die Lücke ist, nehme ich ⲛⲉⲧⲕⲏ ⲉ- an. Dem ⲉ in ⲟⲉⲓⲕ, offensichtlich aus ⲓ verbessert, fehlt der Querstrich (also wie ⲥ). 18 Ich habe am Anfang ⲡⲓ- ergänzt, da so die Lücke besser gefüllt scheint. Wollte man den gewöhnlichen Artikel ⲡ- annehmen, so müßte dieser nach den Gewohnheiten unseres Schreibers vor dem folgenden ⲡ wegfallen. Nach « unser Herr » ist von späterer Hand (unter der Zeile) ⲡⲛⲛⲟⲩⲧⲉ = « unser Gott » eingefügt worden, wobei das zweite ⲛ, zunächst vergessen, über das ⲟ gesetzt wurde. ⲭ̄ⲥ̄ nicht ganz sicher; vielleicht kommt ältere Schrift durch. 19 Rekonstruktion des Zeilenanfangs im einzelnen rein hypothetisch. 23 ⲛ̄- (vor ϩⲱⲃ) ist wohl in ϩⲛ̄ zu verbessern; jedenfalls wird in dieser geläufigen Formel sonst immer ϩⲛ verwendet ([1]). 28 ⲡⲛ sic; lies ⲁⲁⲛ. Das zweite Zeichen in ⲙⲡϣⲁ ganz ungewöhnlich und ohne jede Ähnlichkeit mit irgendeinem Buchstaben des koptischen Alphabets. ϫⲱⲕⲟⲩ sic; der Schreiber hatte wohl zunächst an den Stat. abs. gedacht und erst nachträglich bemerkt, daß der Stat. pron. gemeint war (das ⲟ ist verbessert).

Übersetzung:

In der Tat sind Himmel und Erde voll von deinem Segen (Lobpreis) durch unseren Herrn (und) Retter Jesus Christus. Erfülle auch diese Opfergabe, Gott, mit deinem Segen durch deinen Heiligen Geist. Denn er, unser Herr und Retter und unser aller König Jesus Christus, nahm in der Nacht, in der er überliefert werden und freiwillig den Tod auf sich nehmen sollte, Brot in seine heiligen und unbefleckten (und) seligen Hände, erhob seine Augen zum Himmel, zu dir, dem Vater von allem, segnete es, dankte dafür (darüber), brach es (und)

([1]) Vgl. z. B. LANNE, *Grand Euchol.* 372 [108],16.

gab es seinen Jüngern (und) Aposteln, indem er sprach: Nehmt und eßt alle davon, denn dies ist mein Leib, der für euch hingegeben werden wird zur Vergebung eurer Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Ebenso nahm er auch, nachdem sie gegessen hatten, einen Kelch, segnete ihn, heiligte ihn (und) gab ihn ihnen, indem er sprach: Nehmt dies und trinkt alle davon, denn das ist mein Blut des neuen Bundes, das vergossen werden wird für viele zur Vergebung ihrer Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Sooft ihr nämlich dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündet ihr meinen Tod (und) bekennt ihr meine Auferstehung. Indem wir also, Herr, den Tod deines eingeborenen Sohnes, unseres Herrn und Retters Jesus Christus, verkünden und seine Auferstehung und seine Aufnahme in die Himmel bekennen und seine glorreiche Parusie erwarten, bringen wir dir diese Gaben vor dein Angesicht aus dem Deinen dar, dieses Brot und diesen Kelch. Wir bitten und rufen zu dir, daß du deinen Heiligen Geist und deine Kraft auf diese ⟨deine (?)⟩ vorliegenden ⟨Gaben⟩ senden mögest, auf dieses Brot und diesen Kelch. (Und) daß du das Brot zum Leib Christi machen wollest, [den Kelch aber zum Blut des] neuen [Bundes] unseres Herrn und Retters Jesus Christus. [Laßt uns wiederum bitten Gott, den Allherr]scher, den Vater unseres Herrn und Retters Jesus Christus, daß [er] uns würdig mache der Gemeinschaft der heiligen, unbefleckten und seligen Geheimnisse, des Leibes und des kostbaren (1) Blutes Christi, der Allherrscher, Herr und unser Gott. Herr, Herr (2), Gott, Allherrscher, Vater unseres Retters Jesus Christus, wir danken dir nach allem und wegen allem und in allem, denn du hast uns würdig gemacht, an diesem heiligen Ort zu stehen, um die heiligen, unbefleckten, himmlischen und seligen Geheimniss zu vollziehen. Wir bitten und rufen zu dir, daß du uns würdig machen mögest ihrer Gemeinschaft und des Empfanges deiner heiligen und unbefleckten und seligen Geheimnisse, des Leibes und Blutes Christi. Verurteile keinen von uns wegen unserer Sünden. Mache keinen unter uns unwürdig oder zurückgewiesen von deiner Gnade, sondern mache uns alle würdig, läutere uns alle, beschütze uns alle (und) erfülle uns alle unsere Bitten zum Guten durch die Gnade und die Menschenliebe deines eingeborenen Sohnes Jesus Christus, damit wir mit reinem Herzen und lauterer Seele und unbeschämtem Angesicht dich anzurufen wagen.

Der Londoner Text folgt also in seinem ersten Teil (Z. 1-18) genau der Markusliturgie, und zwar dem Abschnitt vom Post-Sanctus bis zur Epiklese (nach dem Einsetzungsbericht), näherhin

(1) Das koptische ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ bedeutet eigentlich nur « geehrt », nicht « kostbar », es wird aber in Wendungen wie der vorliegenden stereotyp zur Wiedergabe des griechischen τίμιος verwandt.

(2) Griechisch Δέσποτα, Κύριε; im Deutschen wie im Saïdischen nur mit Wiederholung desselben Wortes wiederzugeben.

bis zu deren erstem Teil, den man als Wandlungsepiklese bezeichnen könnte. Der Text gehört aber weder zu jener Rezension, die von den jüngeren melkitisch-griechischen Handschriften vertreten wird, noch zu der der späteren koptischen Cyrillusliturgie, sondern zu einer wesentlich älteren, die bisher einzig durch das Pergamentblatt der John Rylands Library bezeugt war (1). Die beiden Texte stimmen so weitgehend überein, daß man sie geradezu als zwei Vertreter ein und derselben Textform ansehen kann. Die Abweichungen dieser beiden Textzeugen seien hier aufgezählt und gegebenenfalls kurz erläutert.

Der Londoner Text beginnt das Post-Sanctus mit « ... voll deines *Segens* (bzw. *Lobpreises*) » gegenüber dem gewöhnlichen « Herrlichkeit » (2), wie es auch in der biblischen Quelle Is 6,3 steht. Die Lesart des Londoner Textes wird durch Angleichung an das unmittelbar folgende « Segen » entstanden sein. Wenn aber unser Text hier und auch im folgenden immer konsequent die Formel « unser Herr und Retter » (ohne « Gott » als zweites Glied) gebraucht (3), dann haben wir es meiner Meinung nach mit einer älteren Lesart zu tun. Diese Form findet sich an anderer Stelle, in der Danksagung (Präfation), auch in einem der beiden anderen älteren Textzeugen (4), wo die jüngeren dann gleichfalls die später übliche dreigliedrige Formel haben.

(1) Vgl. COQUIN, *Anaphore alex. d. s. Marc* 307-313.

(2) Der Rylands-Text hat hier eine Lücke (Z. 1).

(3) Zeile 1, 2, 12 und 18 (an dieser Stelle ist « Gott » von zweiter Hand eingefügt) und ebenso im zweiten Teil Zeile 19; Zeile 22 sogar nur « unser Retter ».

(4) Auf dem Straßburger Papyrus ist Zeile 9 der Vorderseite ⲕ̅ⲩ̅ⲕⲁⲓⲥ̅ⲣ̅ⲥ̅ voll erhalten, wenn auch durch einen waagerechten Bruch (Fragment A und B) beschädigt. Die Verteilung der erhaltenen Buchstaben auf die einzelnen Fragmente konnte so bei M. ANDRIEU et P. COLLOMP, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc*, in *Revue des Sciences religieuses* 8 (1928) 500 nicht genau angegeben werden. Der Bruch läuft gerade durch die Buchstaben ⲥⲣⲥ, deren obere Teile sich so auf Fragment B befinden, die unteren auf Fragment A (vgl. die Abb. und die Bemerkungen der Herausgeber S. 492 und 493). Bei dem Londoner Pergament-Fragment, bei dem die fraglichen Worte in eine Lücke fallen (Z. 41), kommt man jedoch mit der dreigliedrigen Formel zweifellos besser auf die mutmaßliche Zeilenlänge (vgl. die Originalpublikation H. J. M. MILNE, *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum* [London 1927] 232 [S. 196 f.]), wobei ich voraussetze, daß θεός, σωτήρ und « Jesus Christus » mit den üblichen Abkürzungen geschrieben

« Dein Segen » in der Epiklese (vor dem Einsetzungsbericht) ist schwerlich eine echte Variante zu ἡ παρά σου εὐλογία, obwohl das Koptische durchaus die Möglichkeit hat, den griechischen Ausdruck buchstabengetreu wiederzugeben, und die bohairische Cyrillusliturgie an dieser Stelle auch tatsächlich so vorgeht (1).

Den Beginn des Einsetzungsberichtes formuliert unser Text mit 1 Kor 11,23 passivisch: « In der Nacht, in der er überliefert werden sollte », während es in den anderen Zeugen heißt, daß « er sich überlieferte » (2). Unser Text sagt dann aber unmittelbar darauf, ähnlich dem späteren bohairischen, daß « er *freiwillig* den Tod auf sich nahm ». Der Londoner Text hat hier nur « für uns », nicht « für unsere Sünden ». Die Epitheta zu « Hände » stimmen in der Dreizahl mit denen der jüngeren griechischen Zeugen überein, doch steht an dritter Stelle μακάριος statt ἄμωμος. Das « selig » findet sich unter den fünf Epitheta des bohairischen Textes, und es ist keineswegs ausgemacht, daß der Rylands-Text, der hier eine Lücke hat (Z. 7), nach den anderen griechischen Texten zu ergänzen ist, zumal da die Überlieferung gar nicht ganz einheitlich ist (3). Eigenartig klingt das « Vater von allem (des Alls) » im Londoner Text, es ist aber nicht ohne Beziehung zu den jüngeren griechischen (4) und bohairischen Texten mit τὸν ἴδιον πατέρα, θεὸν δὲ ἡμῶν καὶ θεὸν τῶν ὅλων bzw. « seinem Vater, dem Gott und Herrn vom jedem ». Man braucht auch nicht notwendigerweise anzunehmen, daß unser Text hier ungeschickt verkürzt hat, sondern seine Lectio difficilior hat m. E. durchaus Chancen, die ursprüngliche Lesart bewahrt zu haben, in der man sogar einen Anklang an das πατὴρ πάντων von Eph 4,6 sehen kann, auch wenn es dort in der saïdischen Übersetzung nicht **ⲡⲧⲏⲣϥ**, sondern **ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ** (« ein jeder ») heißt. Bei « danken » hat unser Text « dafür (bzw. darüber) ». Diese Formulierung ist für das Koptische typisch. So lesen die saïdischen Evangelienübersetzungen Mt 26,27 und

---

sind. Weder S. G. Mercati, *L'anafora di S. Marco riconosciuta in un frammento membranaceo del Museo Britannico*, in *Aegyptus* 30 (1950) 5 noch Coquin, *Anaphore alex. d. s. Marc* 317 ergänzen hier allerdings die dreigliedrige Formel.

(1) *Euchol.* 338.

(2) Im Rylands-Text zwar nicht erhalten (Z. 5), dieser aber kaum anders zu ergänzen. Das Passiv noch in dem Löwener Anaphorafragment: L. Th. Lefort, *Coptica Lovan.* 24 (83,10 f.).

(3) Eine der vier veröffentlichten Handschriften hat ἀθάνατος.

(4) Im Rylands-Text Lücke (Z. 8).

Mk 14,23 (1), und so lautet der Text auch anderer Eucharistiefragmente (2). Der Londoner Text setzt also weder eine griechische Vorlage mit ἐπ' αὐτόν voraus, noch darf er den griechischen Texten ohne dies ἐπ' αὐτόν als eigentliche « Variante » gegenübergestellt werden. Im Londoner Text fehlt « der für euch gebrochen wird », wozu man beachte, daß diese Worte auch im Rylands-Text erst nachgetragen sind (3). Dafür heißt es dann: « der *für euch* hingegeben werden wird zur Vergebung *eurer* Sünden. » In den jüngeren griechischen (4) und bohairischen Texten steht nur « für euch (und auch für viele) » bei « gebrochen wird ». Bei den Kelchworten heißt es: « er segnete und heiligte ihn ». Und die Lücke im Rylands-Text (Z. 13) könnte man mit εὐ[λογήσας (καὶ) ἁγιάσας ...] ebensogut ergänzen wie mit dem εὐ[χαριστήσας ...] des Herausgebers. Auch Coquins Ergänzung εὐ[χαριστήσας καὶ πιὼν ...] (5), die vom bohairischen Text inspiriert sein dürfte, sich aber auch auf den Der-Balaisa-Papyrus stützen kann (6), ist durch den Londoner Text wieder in Frage gestellt. Der Londoner Text hat dann einfaches « ihnen » statt « seinen eigenen Jüngern und Aposteln » (u. ä.) und könnte hier meiner Meinung nach wieder eine ältere Lesart bewahrt haben. Ungewöhnlich ist das dann folgende « nehmt *dies* ». Einen entsprechenden griechischen Text wird es kaum gegeben haben (7). Sodann fehlt bei den Kelchworten

(1) Lk 22,19 und 1 Kor 11,24 hat die saïdische Übersetzung « segnen » und nicht « danken ».

(2) LEFORT, *Coptica Lovan.* 24 (84,10 f.); LANNE, *Grand Euchol.* 330 [66],8.21; 348 [84],29; 350 [86],16 f.; DORESSE-LANNE, *Témoin archaïque* 16 (II r 17).

(3) Allerdings wohl von der ersten Hand, wie man nach den Bemerkungen des Herausgebers zur Stelle (Z. 11) annehmen muß. Der Text bleibt auf jeden Fall höchst eigenartig: « des neuen Bundes » steht hier und nicht bei den Kelchworten.

(4) Im Rylands-Text Lücke (Z. 11), soweit nicht das ὑμῶν in dem gerade genannten Nachtrag erkannt werden kann (vgl. COQUIN, *Anaphore alex. d. s. Marc* 332).

(5) COQUIN, *Anaphore alex. d. s. Marc* 333.

(6) C. H. ROBERTS and B. CAPELLE, *An Early Euchologion. The Dêr-Balizeh Papyrus Enlarged and Reedited* (*Bibliothèque du* Muséon 23; Löwen 1949) 28 (II v 22).

(7) Im Euchologion des Weißen Klosters heißt es an den einschlägigen Stellen, soweit sie erhalten sind, sowohl bei den Brot- als auch bei den Kelchworten « nehmt es (ihn) » (LANNE, *Grand Euchol.* 330 [66],12.25; 350 [86],3.20).

« für euch » und « das hingegeben wird », und wiederum scheint es mir nicht ausgeschlossen, daß wir hier eine ältere Textform vor uns haben. Wenn es dann zur Vergebung « *ihrer* Sünden » heißt, so handelt es sich um eine im Koptischen häufige Hinzufügung des Possessivums (1).

Einen unverkennbar kürzeren und allem Anschein nach ursprünglicheren Text finden wir auf der Londoner Holztafel für die Anamnese. Es fehlt das « Sitzen zu deiner Rechten », die nähere Bestimmung « zweite » bei « Parusie » und der lange Ausdruck « in der er kommen wird, zu richten ... ». Alle diese Elemente sind den übrigen Zeugen der Markusliturgie (2) mit der Jakobusliturgie gemeinsam (3) und möglicherweise auch von hier übernommen. Der Einfluß der Jakobusliturgie auf die Markusliturgie ist eine bekannte Tatsache; die Anamnese der melkitisch-griechischen Zeugen der Markusliturgie ist in noch stärkerem Maße von der der Jakobusliturgie abhängig (4). Umgekehrt hat der Londoner Text schon das « bekennen » der späteren Zeugen, das im Rylands-Text noch zu fehlen scheint (5). Am Schluß der Anamnese ist eine Ergänzung der Lücke im Rylands-Text (Z. 24) nach dem Wortlaut der Londoner Tafel (6) schwerlich möglich, da soviel Platz nicht zur Verfügung steht. Allerdings scheint mir

(1) Vgl. z. B. H. QUECKE, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (*Publications de l'Institut orientaliste de Louvain* 3; Löwen 1970) 337.

(2) Im Rylands-Text fallen diese Worte zum Teil in Lücken (Z. 21-24), die Ergänzung ist aber sicher.

(3) B.-Ch. MERCIER, *La liturgie de saint Jaques* (*Patrologia Orientalis* 26,2; Paris 1946) 204 [90],5-7. In der Markusliturgie steht nur noch zusätzlich am Schluß « sei es Gutes, sei es Böses ». Hier liegt eine spätere Erweiterung vor, die erst auf ägyptischem Boden geschehen sein kann; sie fehlt in den melkitisch-griechischen Zeugen.

(4) Vgl. COQUIN, *Anaphore alex. d. s. Marc* 341.

(5) Wollte man es in der Lücke von Zeile 21 ergänzen, so würde es allein nicht ausreichen, um diese zu füllen. Andererseits wäre es mit dem dort sonst ergänzten « Sitzen zu deiner Rechten » zusammen zu lang für diese. Außerdem haben die anderen griechischen Zeugen das Verb zwischen « Auferstehung » und « Aufnahme in die Himmel », welche beiden Ausdrücke im Rylands-Text unmittelbar aufeinander folgen.

(6) Also [... σοὶ ἐκ τῶν σῶν τὰ δῶρα ταῦτα προσφέρο]μεν ἐνώπιόν σου. Daß die koptische Formulierung ϩⲓⲑⲏ ⲙⲙⲟⲕ ⲙⲡⲉⲕⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ, streng genommen zwei verschiedene Ausdrücke für « vor dir », nur auf σοὶ ... ἐνώπιόν σου zurückgehen können, hat schon E. Lanne bemerkt (DORESSE-LANNE, *Témoin archaïque* 39).

die übliche Ergänzung ἐκ τῶν σῶν δώρων auch nicht ganz befriedigend; sollte man nicht doch irgendeinen Akkusativ erwarten (1)? Jedenfalls aber wird man die Frage nach dem Tempus der Verbalform wohl offenlassen müssen. Die jüngeren griechischen und bohairischen Texte haben Aorist bzw. Perfekt. Dagegen hat die ägyptisch-griechische Basiliusliturgie, wie der Londoner saïdische Text der Markusliturgie, « wir bringen dar » (2), die griechische Gregoriusliturgie προσφέροντες (3). « Dieses Brot und diesen Kelch » muß ein Zusatz unseres Textes sein; kein einziger der übrigen Zeugen kennt ihn. Dem Schluß der Anamnese unseres Textes engstens verwandt, wenn auch anders formuliert, ist ein Satz aus der Matthäusanaphora des Euchologions des Weißen Klosters: « Wir bringen dir diese Gaben aus dem Deinem dar, nämlich dieses Brot und diesen Kelch (4) ».

In der Epiklese (nach dem Einsetzungsbericht) hat der Londoner Text dann « deinen Heiligen Geist *und deine Kraft* ». Die Beurteilung des zweiten Gliedes, das in allen anderen Textzeugen fehlt, ist recht schwierig. Man sollte jedenfalls nicht außer acht lassen, daß wir es hier wohl mit einem typisch ägyptischen Zug zu tun haben. So wird bei Serapion überhaupt nicht der Heilige Geist auf die Gaben herabgerufen, sondern vor dem Einsetzungsbericht « deine Kraft (δύναμις) » (5) und nach dem Einsetzungsbericht der Logos (6), in verschiedenen äthiopischen Anaphoren « der Heilige Geist und die Kraft (*ḫayl*) » (7). Am Schluß ergibt sich in keinem Fall eine volle Übereinstimmung mit « deine vorliegenden Gaben », wie immer man die Lücke auch ergänzen mag. An dem Demonstrativ « diese » ist aber ebensowenig zu zweifeln,

(1) In der Quelle 1 Chr 29,14 steht zwar δεδώκαμεν gleichfalls ohne Akkusativobjekt, aber es geht σὰ τὰ πάντα voraus, das eben das Objekt zu « darbringen » in den liturgischen Formulierungen inspiriert hat. Sollte man nicht auch im Rylands-Text τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν oder ἐκ τῶν σῶν τὰ δῶρα annehmen können?

(2) Renaudot, *Lit. Orient.* I 68.

(3) Ebd. 105.

(4) Lanne, *Grand Euchol.* 356 [92],22-24.

(5) Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II (Paderborn 1905) 174,8.

(6) Ebd. 176,1.

(7) Drei von den 14 Anaphoren der Ausgabe des *Missale* (Addis Abeba 1918 = 1925/26 A. D.), die der Apostel (das Normalformular; S. 66), die « des Herrn » (S. 91) und die Epiphaniusanaphora (S. 207).

wie an der Ergänzung « vorliegende ». Da letzteres wegen der Länge der Lücke, wie oben gesagt, mit dem Artikel versehen gewesen sein muß, ergäbe sich ein schon philologisch recht dubioses ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲧⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ. Es legt sich von daher nahe, dies ⲛⲁⲓ als nachgestelltes Demonstrativ zu einem ausgefallenen Substantiv mit Demonstrativ- oder Possessivartikel zu betrachten. Nun haben die Paralleltexte, soweit der Satzteil dort überhaupt vorkommt, zusätzlich « deine » und « Gaben », und ein entsprechender Ausdruck wird auf der Londoner Holztafel ausgefallen sein. Für « diese deine Gaben » würde man zunächst ⲛⲉⲓⲇⲱⲣⲟⲛ ⲛⲧⲁⲕ erwarten, was aber nicht zum erhaltenen Text paßt. Vielleicht stand ⟨ⲛⲉⲕⲇⲱⲣⲟⲛ⟩ ⲛⲁⲓ da; für wahrscheinlicher halte ich dann aber ⟨ⲛⲉⲓⲇⲱⲣⲟⲛ⟩ ⲛⲁⲓ = « diese Gaben ».

Zusammenfassend kann man sagen, daß der erste Teil unseres Anaphoratextes mit der Anaphora der Markusliturgie übereinstimmt, und zwar mit der älteren Form, die uns auf dem Rylands-Blatt erhalten ist. Beide Zeugen repräsentieren praktisch ein und dieselbe Entwicklungstufe. Bei den nicht sehr tiefgreifenden Abweichungen scheint es so, daß einmal der Rylands-Text, ein andermal der Londoner Text die ältere Form bewahrt hat.

Der zweite Teil unseres Textes hat nichts mehr mit der Markusliturgie zu tun. Auf dem Rylands-Blatt, auf dem ganz offensichtlich ein in sich geschlossener Teil der Liturgie niedergeschrieben wurde, folgt noch der zweite Teil der Epiklese (Kommunionepiklese) und die Doxologie. Die Überleitung zum Unser-Vater, in Ägypten später als Brechungsgebet bezeichnet, wurde zweifellos nicht mehr als dazugehörig betrachtet. Dabei blieb ein großer Teil der Rückseite unbeschrieben und wurde später von einem anderen Schreiber für ein Gebet für die Verstorbenen, eine private Kombination verschiedener Elemente liturgischer Herkunft, verwendet (1). Auf der Londoner Holztafel steht dagegen ein Text, der in dem einzigen anderen bekannten Zeugen ausdrücklich als « [Gebet (?)] der Brotbrechung » bezeichnet ist (2) und auch tatsächlich zum Unser-Vater überleitet. Inhaltlich liegt eine gewisse Verwandtschaft zum zweiten Teil der Epiklese der Markusliturgie (nach dem Einsetzungsbericht) vor, denn in dem

(1) Vgl. H. Engberding, *Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester*, in *Oriens Christianus* 42 (1958) 68-76.

(2) Sobhy, *Two Leaves* 245 (I 13).

fraglichen Brechungsgebet geht es eben um einen würdigen und fruchtbaren Empfang der hl. Geheimnisse.

Der gesamte Text trägt in Sobhys Fragment zwar die Überschrift « [Gebet (?)] der Brotbrechung », setzt sich aber deutlich aus zwei Teilen zusammen, die nach gängiger ägyptischer Terminologie προοίμιον τῆς κλάσεως bzw. *taqdimat* (1) *al-qismah* und εὐχὴ τῆς κλάσεως bzw. *ṣalāt al-qismah* heißen. Und zwischen diesen beiden Teilen steht auch hier der zu erwartende Ruf des Diakons προσεύξασθε. Der « Vorspruch » ist nicht an Gott gerichtet, sondern spricht von ihm in der 3. Person (2). Obwohl leider in beiden Zeugen der Anfang verlorengegangen ist, scheint es mir nach dem Aufbau entsprechender anderer Texte nicht zweifelhaft, daß unser Text mit irgendeiner Formel für « Laßt uns bitten » begonnen haben muß (3). Inhaltlich ist unser Brechungsgebet, wie schon gesagt, weithin mit dem Prooemium fractionis der ägyptischen Basiliusliturgie identisch (4), wie es auf Sobhys Fragment ja auch im Zusammenhang anderer Texte aus der ägyptischen Basiliusliturgie überliefert ist. Im eigentlichen Brechungsgebet unseres Textes kommen auch die beiden Gedanken dieses Proömiums der Basiliusliturgie zum Ausdruck: Dank für den Vollzug der Mysterien und Bitte um ihren Empfang. Im Vorspruch unseres Textes wird aber formell nur der zweite, die Bitte, angekündigt. In der Ausführung verwendet diese Bitte dann am Schluß Elemente, die in ganz ähnlicher Kombination in einem Fragment einer unbekannten Anaphora im Euchologion des Weißen Klosters vorkommen (5). Die Schlußformel muß in unserem Text verderbt sein, leider gerade an einer Stelle, an der nicht mehr alle

(1) Kein mir zugängliches Lexikon gibt allerdings für *taqdimah* die Bedeutung « Vorspruch »; in diesem Sinn würde man sonst *muqaddimah* erwarten.

(2) Sobhy, *Two Leaves* 245 hat die Lücke seines Textes nicht richtig ergänzt (I 16; lies [ⲉϥⲉⲁ]ⲁⲛ) und zudem inkonsequent übersetzt (S. 248; lies: « daß er uns würdig mache »).

(3) Das Verb παρακαλεῖν ist auf Sobhys Fragment noch erhalten (Sobhy, *Two Leaves* 245 [I 16]).

(4) Es hat aber nichts mehr mit dem dann folgenden Brechungsgebet selbst zu tun. Text des Prooemium fractionis z. B. bei Renaudot, *Lit. Orient.* I 73 f. Weder das Proömium noch das Brechungsgebet finden sich in dem von Doresse-Lanne, *Témoin archaïque* herausgegebenen saïdischen Text der Basiliusanaphora.

(5) Lanne, *Grand Euchol.* 368 [104],24 ff.

Buchstaben zu lesen sind. Ich habe am Beginn von Zeile 29 [ⲉⲡⲁ]ⲅⲁⲑⲟⲛ einmal deshalb ergänzt, weil sich mehr als drei Buchstaben an der unleserlichen Stelle auf keinen Fall unterbringen lassen. Zum anderen läßt sich der erhaltene koptische Text auch gar nicht nach einer Formel wie διὰ τὴν ... σου ἀγαθότητα, χάριτι καὶ ... φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ (1), auf die er m. E. letztlich zurückgehen muß, ergänzen. Daß das ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ hier nicht ursprünglich ist, zeigt auch Sobhys Paralleltext, der in der Tat das zu erwartende ⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ hat (2).

Was den Kompilator des Gesamttextes veranlaßt hat, die verschiedenen Abschnitte, die wir unterscheiden konnten, zusammenzustellen, kann ich nicht erkennen. Offensichtlich standen ihm aber mehrere Anaphoraformulare zu Gebote, denen er eklektisch die einzelnen Teile seiner Anaphora entnommen hat. Wir müssen ihm dafür dankbar sein, daß er uns so einen saïdischen Text des Kernstücks der Markusliturgie auf einem relativ frühen Stand der Entwicklung erhalten hat.

H. Quecke

(1) Inklinationsgebet der Markusliturgie (Swainson, *Greek Lit.* 64).

(2) Sobhy, *Two Leaves* 246 (III 9). Ich vermute, daß ⲛⲉⲥⲁⲡⲥ ⲉⲧⲉⲕⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ «die Tröstungen deiner Güte» sind und nicht «prayers to thy Goodness», wie Sobhy übersetzt (S. 248).

The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles

Over 70 years ago, the learned orientalist Ignatius Ephrem II Rahmani, Syrian Catholic Patriarch of Antioch, pointed out the close relationship that exists between the Chaldean Anaphora of the Apostles Addai and Mari and the Maronite Anaphora of St. Peter (1), that is variously entitled, "the Anaphora of St. Peter, Prince of the Apostles" (2), "the Anaphora of the Disciples for the Assumption of the Mother of God — the Apostles gathered, and each of them chanted a [*ghānṯ*]*ā*" (3), "the Anaphora of the Apostles" (4), or, very simply, "*Šarrar*" (5). The importance of this discovery was at once recognized by Anton Baumstark (6). Later, Rahmani published side by side the parallel passages of

(1) I. E. RAHMANI: *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Moguntiae 1899, pp. 192-3.

(2) Thus in the *Missale Chaldaicum iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Romae 1594, p. 220, at the beginning of what is really the preanaphora. It is also thus entitled in *Paris Syriac 71*, f. 3a, at the beginning of the ordinary of the Mass, whereas, at the beginning of the first prayer of inclination of the anaphora proper, f. 25a, it is called the Anaphora of the Apostle Peter.

(3) Thus in the margin of *Paris Syriac 71*, f. 14a, at the beginning of the preanaphora. The final word is mostly lost, and my restoration is conjectural.

(4) Thus, according to P.-E. GEMAYEL: *Avant-messe maronite, histoire et structure* (= Orientalia Christiana Analecta, 174), Roma 1965, p. 64, in *Dimane MS. 7B* of the 16th century.

(5) Thus according to RAHMANI: *Les liturgies Orientales et Occidentales étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyrouth 1929, p. 317. *Šarrar* is merely the *incipit* of the first prayer of the preanaphora.

(6) A. BAUMSTARK: *Altlibanesische Liturgie*, in Oriens Christianus [abbreviated OC] 4 (1904), 190-4.

the two anaphoras [1] and drew interesting conclusions: that the Maronite anaphora is derived either from the Chaldean or from a common source [2], that most of the anaphora was originally addressed to the Son, as in the Coptic Anaphora of St. Gregory [3], and that the Maronite version has preserved the narration of the institution that the Chaldean version notoriously lacks [4], presumably because the latter, according to Ibn aṭ–Ṭayyib († 1043), was abbreviated by the Chaldean Patriarch Išoʿyahb III (649-659) [5].

These conclusions, however, were somewhat modified by the investigations of the late Dom Hieronymus Engberding, that were published in two articles [6]. While confirming the capital importance of Rahmani's discovery — "No one can ignore it any more." [7] — he showed convincingly, not only that the Maronites did not borrow their anaphora from the Chaldeans, but also that the Maronite text is, in general, more archaic than the Chaldean. The two churches, therefore, have derived their versions from a common text, which the Chaldeans have extensively modified [8]. Even geographically, the place of origin of the original anaphora would seem to have been in the Aramaic-speaking areas of the Patriarchate of Antioch, rather than in the Chaldean Church [9]. As for the institution narrative of the Maronite anaphora, Engberding does not treat the question directly, but,

(1) *Les liturgies*, pp. 324-32.
(2) Ibid., pp. 332, 365.
(3) Ibid., pp. 322, 354, 363-4.
(4) Ibid., p. 365, and *Testamentum*, p. 193.
(5) Rahmani does not himself give this obvious explanation. He does, however, mention Išoʿyahb III's work of abbreviation, *Les liturgies*, pp. 332 and 352, and even gives the text of Ibn aṭ–Ṭayyib that reports it, ibid., pp. 337-8. Cf. also W. Hoenerbach and O. Spies: *Ibn aṭ–Ṭaiyib. Fiqh an–Naṣrānīya. "Das Recht der Christenheit"*, II. Teil (= CSCO 167-8/scrip. arabici 18-9), Louvain 1957, pp. 90/93.
(6) H. Engberding: *Urgestalt, Eigenart und Entwickelung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes*, in OC³ 7 (1932), 32-48; and *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)*, in OC 41 (1957), 102-24.
(7) *Urgestalt*, p. 46.
(8) Ibid., pp. 46-7.
(9) Ibid., pp. 47-8, and *Zum anaphorischen*, pp. 121-4.

in his analysis of the parallel section of the Chaldean anaphora, he indicates that its removal would clarify the original sense of the intercession, resolving what seem otherwise inexplicable obscurities; it, therefore, would not seem to have been part of the original text (1).

I, for my part, am reluctant to think that the last word has been said on the relationship between the two anaphoras. For one thing, we still do not have at our disposition a critical edition of the Maronite anaphora. For another, even though a critical edition of the Chaldean Anaphora of the Apostles has appeared since the studies of Engberding (2), a history of the evolution of the Chaldean text has yet to be elaborated. Although a moderately clear picture of the Chaldean text since the death of Išoʿyahb III can now be drawn, we have yet to determine the state of the text before his work of reform and abbreviation. Or, to express the problem from another point of view, we have still to decide which sections of the Maronite anaphora that are lacking in the Chaldean text are original and which sections are mere later additions. Engberding has made it clear that the sections of the Chaldean anaphora that are lacking in the Maronite are, in general, later additions, but it is greatly to be regretted that he did not address himself to the other side of the question, for he was eminently qualified for the task. It would be conceivable, for example, that the pious notion of an anaphora made up of twelve prayers of inclination composed by each of the Apostles may have led the Maronites to insert enough additional prayers to fill up the desired total (3).

(1) *Zum anaphorischen*, pp. 107-9.

(2) W. F. MACOMBER: *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, in OCP 32 (1966), 335-71. I would like to point out an error on p. 368 that crept into the critical apparatus between the page-proofs and the final printing: in the 5th line from the bottom, the reading of A and the other MSS. indicated, together with that of the Maronite anaphora, agrees exactly with that of the text.

(3) In fact, if one counts all the prayers that the celebrant says inclined (*kaḏ ghīn*), the total is twelve (*Missale Chaldaicum*, pp. 221, 225, 229 [two], 230, 234, 235, 236, 237 [two], and 238 [two]), but two of them are common to all anaphoras. The same total can also be arrived at with *Paris Syriac 71* (ff. 14b, 20b, 25a, 25b, 26a, 29b, 30a, 30b, 32a, 33a, 34a, and 34b), but with a difference in the identity of one prayer.

Once these studies have been made, we will be able to attempt to deduce earlier steps in the evolution of our texts. Engberding has shown that the Chaldean anaphora has been influenced by the Anaphora of Theodore of Mopsuestia (1). Since this latter anaphora was introduced into the Chaldean Church, according to all reports, by the Patriarch Mar Aba I (540-552) (2), we should be able, by eliminating such influences, to arrive at the form of the text before the middle of the 6th century. The Chaldean text also shows signs of a reworking for the obtaining of certain stylistic effects (3), and this realization should help us to arrive at a common form of the text as it must be supposed to have existed before it began to be adapted by the Maronites and Chaldeans. Only then, it seems to me, will we have a foundation sufficiently solid to build safely ulterior theories about the form of the anaphora when it was originally composed.

While waiting for these necessary editions and studies to be made, we can still, it seems to me, make some progress. Having had occasion to make an English translation of the Chaldean Anaphora of the Apostles according to the oldest known manuscript, I was forced at various points to consult the Maronite Anaphora of St. Peter to elucidate certain obscurities. Although I did this before I had read the remarks of Rahmani, I arrived independently at some of the same conclusions, plus one additional discovery that seems to have escaped the notice of scholars thus far. Since it occurs at the very beginning of the anaphora, I shall begin with this last, especially as it seems to be the most solidly founded of all my conclusions.

I. - The Prefatory Dialogue.

Even before examining the Maronite Anaphora of St. Peter, I had noted that the *incipit* of the eucharistic prayer of the Anaphora of the Apostles, contrary to what is the case with the other

(1) *Zum anaphorischen*, pp. 109-20.

(2) Cf. A. Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 119-20.

(3) I am thinking here especially of the solemn exordium of the eucharistic prayer in the Chaldean version, as contrasted with its simple, unadorned counterpart in the Maronite version.

two Chaldean anaphoras and, indeed, with the anaphoras of most rites, does not correspond to any part of the actual prefatory dialogue; it does, on the other hand, correspond to the final acclamation of the celebrant in the dialogue prefatory to the solemn blessing of the oil of baptism, a dialogue which is in all other respects identical with the eucharistic dialogue (1). Thus, the acclamation of the baptismal dialogue, "*Gratias agamus* et *adoremus* et *glorificemus* Deum omnium Dominum", contains three verbs which correspond to two nouns and two adjectives derived from the same roots in the eucharistic prayer: "Dignum est *gloria* ab omnibus oribus et *gratiarum actione* ab omnibus linguis nomen *adorandum* et *glorificandum*...". This correspondence is all the more impressive when one notes that there is nothing in the *incipit* of the baptismal "anaphora" of the oil that corresponds to the dialogue that precedes it: "Te, dives in dilectione sua, et liberalis in clementia sua, et suavis in bonitate sua, et ineffabilis in gloria sua, Domine noster et creator noster et benfactor noster, invocamus et deprecamur...". I had concluded, therefore, that the baptismal acclamation originally belonged to the eucharistic anaphora. Presumably, the baptismal dialogue was copied from the eucharistic at a time when the latter still had the original acclamation. Afterwards, the eucharistic dialogue would have been changed to its actual form by the substitution of the new acclamation, "Oblatio Deo omnium Domino offertur", which, being specifically eucharistic, was not adopted for baptism.

My interpretation was strikingly confirmed when I studied the Maronite Anaphora of St. Peter. At the same time, however, the evolution of the Chaldean dialogue was revealed to have been more complex than I had supposed, and a probable motive for

(1) For the text of the eucharistic dialogue, since the Mar Ėšaʿya Ḥuḏrā, the MS. used for the critical edition, abbreviates some of the acclamations and responses, I refer to the priests' manual published by J. E. Y. KELAITA: *The Liturgy of the Church of the East*, Mosul 1928, p. 26. The same is also true of the baptismal dialogue, and so I again make use of KELAITA, ibid., pp. 136-7. However, the Mar Ėšaʿya Ḥuḏrā has the same, identical eucharistic dialogue copied out in full in the Anaphora of Theodore of Mopsuestia and also gives in full the one acclamation of the baptismal dialogue that differs. Later MSS. provide no variants worth mentioning.

the evolution could be glimpsed. The following table presents in Latin translation: 1) the actual dialogue in the Chaldean Anaphora of the Apostles (1); 2) the dialogue of the Chaldean blessing of the baptismal oil (2); 3) the dialogue of the Maronite Anaphora of St. Peter (3); and 4) the dialogue of the Maronite blessing of the waters in the baptismal rite attributed to James of Sarug (4). Since this last copies the eucharistic dialogue, a comparison may prove illuminating. I add in footnotes the variants found in the dialogue prefatory to the blessing of the waters of baptism attributed to Timothy of Alexandria (5), for some of them reveal

(1) For the Latin translation of this anaphora, I use the one of my critical edition with necessary completions and corrections; some of these latter have been made in order to bring out in the Latin the points of contact with the parallel texts that are evident in the original Syriac. In the case of variant readings, I follow what I have indicated in my notes to be the more primitive reading. When this differs from the text of the Mar Ešaʿya Ḥudrā, I indicate the fact in a footnote.

(2) For the Latin translation of the baptismal rite, I follow in general the one published by J. A. ASSEMANUS: *Codex liturgicus Ecclesiae Universae*, t. I: *De catechumenis*, Romae 1749/Parisiis & Lipsiae 1902, pp. 194-5 (reproduced in H. DENZINGER: *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum*, t. I, Würzburg 1863/Graz 1961, pp. 371-2). I have, however, adapted the translation, when necessary, to make it conform to that of the parallel texts.

(3) For the Maronite anaphora I have made my own Latin translation, using as my text that of the *Missale Chaldaicum*; for the narration of the institution and the intercession, however, I follow the text of *Paris Syriac 71* (A.D. 1453). In footnotes I indicate only those variants that have some significance.

(4) I again adapt the Latin translation of ASSEMANUS: *Codex liturgicus Ecclesiae Universae*, t. II: *De baptismo*, Romae 1749/Parisiis & Lipsiae 1902, pp. 335-335 bis (DENZINGER, op. cit., p. 343). I have consistently preferred the readings of the *Codex Colbertinus* that Denzinger indicates in his footnotes, for most of these variants are closer to the parallel text of the Maronite Anaphora of St. Peter.

(5) S. BROCK: *A new Syriac baptismal ordo attributed to Timothy of Alexandria*, in Le Muséon 83 (1970), 382-3. A further parallel is the dialogue of the Maronite blessing of the waters for the feast of the Epiphany. Cf. the French translation of J. M. SAUGET: *Bénédiction de l'eau dans la nuit de l'Épiphanie, selon l'ancienne tradition de l'Église maronite*, in L'Orient Syrien 4 (1959), 358-9. Its text, as far as one can judge from the translation, seems to be intermediate between the dialogues of the two baptismal *ordines*.

a more primitive stage of the text. The passages of the Maronite dialogues that are parallel to those of the Chaldeans are indicated in *italics*.

Chaldean Anaphora of the Apostles

Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei Patris, et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus nobis, nunc et in omni tempore et *in* saecula saeculorum.

Chaldean Blessing of Baptismal Oil

Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei Patris, et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus nobis, nunc et in *omni* tempore et in saecula saeculorum.

Maronite Anaphora of St. Peter

Oblationem et commemorationem et memoriale coram Deo vivo a saeculis et antiquo a generationibus, pro vivis et mortuis, pro longinquis et vicinis, pro pauperibus et peregrinis, pro ecclesiis et monasteriis quae hic sunt et in omni loco et omnibus regionibus, et pro me qui sum humilis et peccator, quem dignum fecisti qui stem coram te, etiamsi non sum dignus — memento mei in regno tuo quod est in coelis — et pro animabus et spiritibus quorum facimus commemorationem et memoriale coram te, Domine Deus, et pro populo hoc qui stat et exspectat misericordias abun-

James of Sarug Blessing of Water

Commemorationem Domini nostri Jesu Christi, et nativitatis ejus, et baptismi ejus, et passionis ejus (1), et crucifixionis ejus, et mortis (2) ejus, et resurrectionis ejus, et ascensionis ejus gloriosae ad Patrem suum benedictum, et sessionis ejus ad dexteram illius qui ipsum misit, et adventus ejus secundi cum angelis suis sanctis, et Dominae Mariae quae eum genuit, et Ecclesiae sanctae quae ipsum suscepit (3), peragimus (4) in mysteriis praeclaris baptismi ad vitam aeternam (5).

(1) *Om.*: et nativitatis... passionis ejus.

(2) mortis] sepulturae.

(3) *Om.*: et ascensionis... suscepit.

(4) peragimus] dirigimus (Brock translates *mhaddeyn–an* "we make").

(5) ad vitam aeternam] sancti, nunc et in omni tempore et in saecula saeculorum, amen.

		dantes quae sunt a te, et pro peccatis nostris et delictis nostris et defectibus omnium nostrum *oblationem* hanc puram et sanctam tibi, *Deus* Pater et *omnium Domine, offerimus.*	
Amen.	Amen.	*Decens et justum* et conveniens *est.*	(1)
Sursum sint mentes vestrae.	*Sursum sint mentes* vestrae.	Etiam, Domine, vere decens, et justum, et pulchrum, et conveniens, et naturale et bonum est *sursum* in excelsis sublimibus *sint* constantes et erecti intellectus nostri et *mentes* nostrae et corda omnium nostrum in puritate.	*Sursum* in excelsis sublimibus ad illum qui novit occulta et manifesta eleventur animi nostri et intellectus nostri et (2) *mentes* (3) omnium nostrum in puritate (4).
Ad te, Deus Abraham et Isaac et Israel, rex gloriose.	*Ad te, Deus Abraham et Isaac et Israel, rex gloriose.*	*Ad te, Deus Abraham* [*et Isaac et Israel, rex gloriose* et sancte in saeculum] (7).	*Ad te, Deus Abraham et* Deus (5) *Isaac et* Deus (5) Jacob (6), *rex gloriose* et sancte in saeculum (8).
Oblatio Deo omnium Domino offertur.	*Gratias agamus et adoremus et glorificemus* Deum omnium Dominum.	Ad te, Deus Abraham, Redemptor Isaac, confortator Israel, rex glo-	Ad te, Domine Deus Abraham (9), erecti sunt oculi cordis (10) nostri, et

(1) Amen.
(2) illum qui novit... intellectus nostri et] omnium Dominum *sint.*
(3) *Add.*: et corda.
(4) *Om.*: in puritate.
(5) *Om.*: Deus.
(6) *Add.*: et Israel.
(7) Completed from *Paris Syriac 71.*
(8) *Om.*: et sancte in saeculum.
(9) *Add.*: et Isaac et Israel.
(10) cordis] mentis.

		riose et sancte in saeculum, aequum est, Domine, ut *gratias agamus* (tibi) (2) *et adoremus et glorificemus*	expansae sunt manus mentesque nostrae (1), et sicut cervus qui clamat ad fontem aquarum, ita et (3) animae nostrae clamant ad te, Domine Deus (4), ut ex fonte vitae (5) nobis decurrant aquae vivae et spirituales, quibus exstinguatur sitis nostra ab ardore peccati (6), et *gratias agamus et adoremus et glorificemus* (7).
Decens et justum est.	*Decens et justum est.*	Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, e nunc et usque in saeculum (8).	Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, [e nunc et usque in saeculum] (9).

Besides the fact that the Maronite eucharistic and baptismal dialogues both contain the phrase found in the Chaldean baptismal dialogue, "Gratias agamus et adoremus et glorificemus...", there are other points to be noted. First, the acclamation of the Chaldean eucharistic dialogue, "Oblatio Deo omnium Domino offer-

(1) mentesque nostrae] cordis nostri.

(2) "tibi" is lacking in *Paris Syriac 71*, *Vatican Syriac 28* (15th cent.) and *Vatican Syriac 29* (A.D. 1536).

(3) *Om.*: et.

(4) *Om.*: Deus.

(5) vitae] in excelso (*mabbūʿā d-rawmā*).

(6) *Add.*: et sicut distat oriens ab occidente, ita elongetur a nobis iniquitas nostra.

(7) et adoremus et glorificemus] tibi et glorificemus te in omnibus momentis, misericors et clemens, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nunc et in omni tempore et in saecula saeculorum, amen.

(8) ASSEMANUS, *De catechumenis*, p. 194, indicates "Amen" as the reply of the people, but this is not the case in the Mar Ešaʿya Ḥudrā (10/11th cent.), the Diarbekir Ḥudrā (12th cent.), *Chald. Patr. 36* (13th cent.), *Mardin* 22 (A.D. 1287), or any of the MSS. I am acquainted with.

(9) Completed from the *Missale Chaldaicum*, p. 226.

tur.", together with the people's response, "Decens et justum est.", is found with but slight changes in the Maronite eucharistic dialogue; here, however, it does not conclude, but rather initiates the dialogue. It seems legitimate to conclude, therefore, that what the Chaldeans have done is not just to substitute for the original, somewhat generic acclamation, "Gratias agamus et adoremus et glorificemus...", another more suited to the context of the eucharistic sacrifice; instead, they have changed the order of the dialogue, putting the first acclamation and its reply in last place and substituting at the beginning a blessing in the Antiochene tradition, taken from II Corinthians 13,13. The resulting dialogue is, in fact, much closer to what is found in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia (1), and one may suspect that this may have been precisely the intention of the one who was responsible for the change, namely, that the dialogue begin with the Pauline Blessing and end with the reply of the people, "Decens et justum est".

The following table will illustrate the change.

Chaldean text before.	*Chaldean text after.*	*Theodore of Mopsuestia.*
Oblatio Deo omnium Domino offertur.	Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei Patris, et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus nobis, nunc et in omni tempore et in saecula saeculorum.	Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei Patris, et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis.
Decens et justum est.	Amen.	Et cum spiritu tuo.
Sursum sint mentes vestrae.	Sursum sint mentes vestrae.	Sursum mentes vestrae.
Ad te, Deus Abraham et Isaac et Israel, rex gloriose.	Ad te, Deus Abraham et Isaac et Israel, rex gloriose.	Ad te, Domine.
Gratias agamus et adoremus et glorificemus Deum omnium Dominum.	Oblatio Deo omnium Domino offertur.	Gratias agamus Domino.

(1) R. Tonneau and R. Devresse: *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (= Studi e Testi, 145), Città del Vaticano 1949, p. 531/f. 133v°, lines 18-25.

Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, e nunc et usque in saeculum.	Decens et justum est.	Decens et justum est.

With a considerable amount of hesitation, I would propose the dialogue in the first column of the above table as the dialogue in the common source of the Chaldean and Maronite versions of the anaphora. The doubts concerning it, however, are many. While it seems safe enough to assume that the short acclamations and responses of the Chaldean version must be closer to the original than what the Maronites offer us, yet the repetition by the celebrant of the preceding response of the people may conceivably have been found in the common source. This feature of the Maronite version turns out to be ancient, for it is also found in the 10th or 11th century manuscript of the baptismal *ordo* attributed to Timothy of Alexandria, but it is to be noted that there it is found only in the third acclamation (the second acclamation is preceded by a simple "Amen."). Nonetheless, the brevity of the acclamations in the anaphoras of all other rites inclines me to prefer the Chaldean form.

We may also have doubts about the original form of the celebrant's first acclamation, "Oblatio Deo omnium Domino offertur". Is it not possible that it may originally have been merely the final phrase of a longer declaration of the meaning and intentions of the following eucharistic prayer, such as is found in the Maronite Anaphora of St. Peter? The fact that the Maronite baptismal dialogue also commemorates the salvific economy of Christ strengthens somewhat our doubts. The Maronites, however, have been obliged by the length of their initial declaration to repeat the word "oblationem" at the end, and this is an indication that it has been greatly expanded from the original. Furthermore, although the last phrase of the Maronite baptismal acclamation, "peragimus in mysteriis praeclaris baptismi ad vitam aeternam", evidently corresponds to the eucharistic acclamation, the first part corresponds much more closely to the very long anamnesis prayer that precedes the eucharistic dialogue (1). In balance, I am inclined to consider that the original

(1) *Missale Chaldaicum*, pp. 223:8-225:8. The prayer is broken in two places by the conclusion, "nunc et in omni tempore et in saecula

formula was again short like the present Chaldean acclamation, but I must recognize that it may well have been expressed in the active voice: "Oblationem Deo omnium Domino offerimus".

Yet further doubts may be entertained concerning the response to the third acclamation. It is to be noted that the Chaldean liturgy has not preserved the response, so that I have been obliged to have recourse to the Maronite Anaphora of St. Peter. I would remark, however, that the people's responses of the Maronite version are conservative and close to those of the Chaldean version, at least by comparison with the priest's acclamations. Furthermore, the naming of the persons of the Holy Trinity corresponds well to the *incipit* of the eucharistic prayer, especially in the Maronite version, which, if we may judge by the simplicity of its form, should be closer to the *incipit* of the anaphora before the Chaldeans began to adapt it: "Gloria tibi, nomen adorandum et glorificandum Patris et Filii et Spiritus Sancti..." (1). I would not, however, propose this as the *original* form of the response. We may reasonably suppose that the naming of the three divine persons in both response and *incipit* was added at the time of the Arian controversy in the 4th century. In the absence of any positive evidence, I would conjecture that the "original" response was simply: "E nunc et usque in saeculum" (2).

---

saeculorum", but the last two sections merely continue the commemorations of the first. The whole seems to be a doublet of the prayer now recited when the gifts are offered and deposed on the altar in the first part of the ordinary of the Maronite (and Syrian) Mass (ibid., pp. 10-5). I would suggest, therefore, that it may have originally served as either a processional, an offertory, or a deposition prayer, for the gifts would have been transferred to the altar in this part of the Mass. Rahmani, *Les liturgies*, p. 319, however, connects it with the diptychs that were read during this part of the Mass, according to Theodore of Mopsuestia, Narsai and Pseudo-Denis the Areopagite.

(1) Engberding, *Urgestalt*, pp. 35-7, considers the "*Dignum* est laude" of the Chaldean version as a reflection of a lost "*Dignum* et justum est" in the preceding dialogue. At the same time, he rejects the Maronite *incipit*, "Gloria tibi", as foreign to an anaphora. To me, however, it seems inconceivable that, if the original *incipit* had been "Dignum est laude", the Maronites would have changed it to the vastly less colourful "Gloria tibi"; the latter is definitely a *lectio difficilior*. Furthermore, if "dignum" (*šāwē*) had been part of the original dialogue, it is hard to see why both the Maronites and the Chaldeans should have lost it.

(2) This, in turn, could lead to the further supposition that the acclamation itself must have been different to evoke such a response,

II. – The Address of the Anaphora.

My second conclusion was anticipated by Rahmani, who noted that, with the exception of those that concern incense, all of the prayers of the Maronite Anaphora of St. Peter from the Sanctus to the final doxology are addressed to the Son (1). I, on the contrary, approached this question from the Chaldean Anaphora of the Apostles. In its actual form, this is divided into three prayers of inclination (*ghānāṯā*) of which the first is addressed to the entire Trinity, the second is directed to the Son alone, whereas the third seems to oscillate between the Father and the Son. It is hard to believe that this can represent the original situation of the anaphora, at least on the obvious assumption that it is the work of a single author. From an *a priori* point of view, the most natural supposition would seem to be that the anaphora was originally addressed exclusively to the Son, for it is hard to imagine that any subsequent reviser would ever have shifted the address from the Father, or even from the Trinity, to the Son, whereas the reverse is easily conceivable by a process of assimilation to other anaphoras; outside of the Coptic Church, indeed, an anaphora addressed to the Son is an altogether singular phenomenon (2).

If the anaphora is as ancient as most who have studied it are agreed, then an original address of the first prayer of inclination to the entire Trinity, especially with the explicit naming

---

and that both must have been taken from Psalm 113(112),2: "Sit nomen Domini benedictum. — E nunc et usque in saeculum." Here, however, we would be in the realm of unverifiable speculation. Furthermore, the Peshitta text of the psalm has, "A saeculo et usque in saeculum".

(1) *Les liturgies*, p. 322.

(2) The Coptic Church had at least three anaphoras addressed to Christ, the Anaphora of St. Gregory, still in use, and those of Sts. Matthew and Thomas, now obsolete. Cf. E. Lanne: *Le grand euchologe du Monastère Blanc*, in Patrologia Orientalis, t. XXVIII, fasc. 2, Paris 1958, pp. 308-11, 344-67 (in the original, pp. 81-2, 137-48). It must be noted, however, that, in the case of the Anaphora of St. Thomas, the address is ambiguous in the fragment preserved except for only four lines (p. 82: 1-4). As for the Anaphora of St. Matthew, only part of the anaphora is addressed to the Son, that is, from the post-Sanctus to the anamnesis, inclusive (pp. 139:8-143:11); the rest is either ambiguous or clearly addressed to the Father.

of the three persons, seems distinctly less probable. Eliminating the names of the divine persons, therefore, the prayer would seem to have begun thus: "Gloria tibi, nomen adorandum et glorificandum, qui creavit mundum per gratiam suam...". Abstractly considered, this "adorable Name" could refer to God without reference to the persons, but, in the context of early Judeo-Christian theology, it seems to me more probable that it refers to the "Name which is above every other name" (1); "for there is no other Name under heaven that is given to men by which they are to be saved" (2). A possible confirmation of this interpretation, that the first *ghānṯā* was intended to be addressed to Christ, rather than to God, may be contained in a phrase that follows: "...qui creavit mundum per gratiam suam et habitatores ejus per clementiam suam, et *redemit* (3) *homines* per misericordiam suam...". Even though again redemption can be attributed to God, it is surely more normal that Christ should be called the Redeemer (4).

With regard to the second prayer of inclination, on the other hand, no uncertainty is possible. Here both the Maronite and the Chaldean versions of the anaphora are in agreement on the phrase, "induisti humanitatem nostram", which can only be predicated of the Son. If we had only the Chaldean version, we might suspect a manipulation of the original text to favour their particular christology, but in the case of the Maronites this is unthinkable.

It was the third prayer of inclination of the Chaldean Anaphora of the Apostles, however, that convinced me that the entire anaphora was addressed by its original author to the Son. This *ghānṯā*, in the Chaldean version, begins with an invocation

(1) Phil. 2,9.

(2) Acts 4,12. Cf. also in the Greek, III John 7.

(3) In the Syriac, *praq*, better translated "redemit" than "salvavit", as in my critical edition, art. cit., p. 361.

(4) In the Peshitta New Testament, *pārōqā*, "Redeemer", is everywhere applied to Christ: Lk. 2,11; Acts 13,23; and I Jn. 4,14. On the other hand, the verb *praq*, "redeem", although twice attributed to Christ (Lk. 24,21 and Tit. 2,14), is much more often attributed to the Father or to God: Mt. 27,43; Lk. 11,4; II Cor. 1,10 (twice); and Col. 1,13. However, whenever "redeem" or "redemption" is intended in the sense of eternal salvation, Christ is always involved in a special way: Mt. 20,28; Lk. 1,68-9; Acts 4,12; Rom. 3,24; I Cor. 1,30; Eph. 1,7; Col. 1,13-4; I Tim. 2,6; Heb. 9,12 and 15; I Pet. 1,18.

of the Father, for it speaks of "thy Christ"; but almost at once it seems to shift its address to the Son:

> Tu, Domine, per miserationes tuas multas quae enarrari non possunt, fac memoriam bonam omnibus patribus rectis et justis qui placiti fuerunt coram te, in commemoratione corporis et sanguinis *Christi tui*, quam offerimus tibi super altare purum et sanctum, sicut *tu docuisti* nos...

It cannot be denied that it is Christ the Son who has taught us to offer the memorial of his body and blood on the pure and holy altar, even though, in doing so, he was carrying out the will of his heavenly Father. The Maronite version has here key variants that resolve the contradiction:

> Tu ergo, Domine, per miserationes tuas multas, fac memoriam bonam omnibus patribus rectis et justis, in commemoratione corporis *tui* et sanguinis *tui*, quam offerimus tibi super altare *tuum* (1) vivum et sanctum, sicut tu, spes nostra, docuisti nos per evangelium tuum sanctum...

Even though it be granted that the Chaldean version has here a *lectio difficilior*, it is almost inconceivable that the Maronites would have changed the address of the entire *ghānṯā* to the Son (in itself a *lectio difficilior*, when one considers how rare anaphoras addressed to Christ are) just to resolve this difficulty (2).

This is not the only example in the Chaldean version of this prayer of inclination of an oscillation in address. At once after the above passage the *ghānṯā* returns to address unequivocally the Father:

> Et fac nobiscum tranquillitatem tuam et pacem tuam omnibus diebus saeculi, ut cognoscant te omnes habitatores terrae: quia tu solus es Deus Pater verus; et tu misisti Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum et dilectum tuum; et ipse Dominus noster et Deus noster

(1) It is to be noted that the variant "altare tuum" is shared by a majority of the more recent MSS. of the Anaphora of the Apostles, beginning with the 15th century *Brit. Mus. Or. 5750*, and by the printed editions.

(2) The 15th century *Cambridge Additional 2046B* has resolved the contradiction by the variant reading, "sicut ipse docuit nos".

> docuit nos per evangelium suum vivificum omnem puritatem...

After a little, however, the *ghānṭā* again seems to return to the Son, to such an extent that the most recent Chaldean Catholic editors have felt obliged to introduce a small change:

> Et nos quoque, Domine, servi tui humiles et infirmi et miseri, qui congregati sumus et stamus coram te [1], et [2] accepimus per successionem *formam quae a te est* (Chaldean Catholics now have "a Filio tuo est"), laetantes et glorificantes et exaltantes et commemorantes [3], et celebramus [4] mysterium hoc magnum...

In the context, this is again clearly a reference to what Christ did at the Last Supper, who gave us the example that we follow when we celebrate the Eucharist. Immediately, however, the *ghānṭā* changes once more its address and returns to the Father:

> ...et celebramus mysterium hoc magnum et tremendum [5] passionis et mortis et resurrectionis Domini nostri Jesu Christi...

It is clear, then, that the Chaldean text of the third prayer of inclination is incoherent. The most natural explanation is that the original text has been modified, but in such a way that traces of the original have inadvertently been left behind. The fact that the original address of the first *ghānṭā* was probably to the Son, as is certainly the case with the second, inclined me to the view that the address of the third *ghānṭā* had also been

(1) The Mar Eša'ya Ḥudrä here adds, "in tempore hoc", a reading that is shared by all MSS. since the 16th century. However, it is lacking in too many (6) of the oldest witnesses to be "primitive".

(2) The "et" is missing in the Mar Eša'ya text, but is found in all other MSS. save *Vatican Syriac 303* (1608).

(3) The Mar Eša'ya text alone adds here, "et laudantes".

(4) This is usually translated "celebrantes" (also in my critical edition, p. 369), for it is a participial form like the other verbs that precede it. The present participle in Syriac, however, also serves as the present tense (present imperfect tense might be a better name) and is, therefore, ambiguous. This whole section is a *crux interpretum*, but the difficulties seem to me somewhat diminished if this verb is separated, as I have done here, from the preceding series of participles.

(5) The 12th century Diarbekir Ḥudrä and two later MSS. lack "et tremendum"; it is possibly, therefore, not "primitive".

changed like that of the first, but in this case from the Son to the Father.

When I turned to the Maronite Anaphora of St. Peter, I found my view amply confirmed. First of all, the prayer of inclination, although broken up into three parts by the intrusion of new prayers, is addressed throughout to the Son. Even the narration of the institution, which, in the Maronite version, pertains to this *ghānṯā*, is couched accordingly in the second person (1):

> Quia illa nocte qua traditus es crucifigentibus, accepisti, Domine, panem super manus tuas puras et sanctas, et aspexisti in coelum ad Patrem tuum glorificandum, benedixisti et sigillasti, sanctificasti, Domine, et fregisti, et dedisti discipulis tuis, Apostolis benedictis, et dixisti eis: Hic panis est corpus meum, quod pro vita mundi frangitur ac datur, fitque accipientibus illud in remissionem debitorum et in veniam peccatorum; accipite, manducate ex eo, et erit vobis in vitam aeternam.
>
> Et etiam super calicem eodem modo gratias egisti et glorificasti et dixisti, Domine: Hic calix sanguis meus est novi testamenti, qui pro multis effunditur in veniam peccatorum; accipite, bibite ex eo omnes, et erit vobis in remissionem debitorum et in veniam peccatorum et in vitam saeculi saeculorum, amen.

(1) The text I follow here is that of *Paris Syriac 71* (A.D. 1453), ff. 26b-27b. Two other translations have been made from the same MS., one by A. RAES: *Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, in OCP 10 (1944), 222 n. 2, and the other by J. M. Sauget, which has been incorporated into A. RAES: *Anaphorae orientales*, in A. HÄNGGI and I. PAHL: *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (= Spicilegium Friburgense, 12), Fribourg 1968, p. 413. As regards the date of the MS., which is incorrectly interpreted as 1454 by all who have referred to it thus far, it is reported as the 5th of the month of Kanun I (December) of the year of the Greeks 1765 by H. ZOTENBERG: *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, p. 41. Now although the difference between the years of the Seleucid and the Christian eras is normally 311, since the Seleucid year begins, not on January 1st, but on October 1st, the difference for the months of October, November and December is 312. Hence the correct interpretation of the date is 5 December 1453 A.D. Zotenberg himself seems to have been the one responsible for leading scholars into error.

> Quotiescumque enim e pane hoc manducatis et e calice hoc vitae et redemptionis bibitis, mortis et resurrectionis Domini vestri memores estote usque diem magnum adventus ejus.

Secondly, in the first of the two cases noted above in which there is a shifting back and forward in the Chaldean version with regard to the divine person addressed, the Maronite supports, as we have seen, the very wording of the Chaldean in that part in which the Son is addressed, whereas, in the second case, the Maronite version lacks the entire section. Thirdly, in the final doxology, which is the last part of this prayer of inclination, the Maronite version supports the great majority of the older Chaldean manuscripts with the reading "thy economy": "Et propter universam *oeconomiam tuam* mirabilem (the Maronites have here "gloriosam") erga nos gratias agimus tibi...". Even though the salvific economy of redemption does pertain to the entire Trinity, it is surely more normal and proper to predicate it of the Son.

III. – The Narration of the Institution.

My third conclusion can by no means be considered to be so solidly founded. Furthermore, my reasons for arriving at it scarcely differ from those proposed long since by Rahmani, which have failed to impress the principal authors who have dealt with the question of the original form of this anaphora. However, since their reasons for rejecting the hypothesis do not yet seem to me absolutely conclusive, a renewed discussion may not be without utility. My conclusion was that the Maronite Anaphora of St. Peter may well have preserved for us both the location and the substance of the original narration of the institution, which, as is so well known, the Chaldean version now lacks. I arrived at this conclusion because the narration is inserted in the Maronite version precisely at the first of the two places of the third *ghānṯā* where the Chaldean version shows a vacillation with regard to the person addressed, that is, in a part of the prayer where the Chaldean version gives clear signs of having been tampered with. The expression of the narration in the second person seemed to me so unusual that it was unlikely to have been a later insertion.

I must confess that I am now considerably less sure of my conclusion than I was when I first arrived at it. Yet not all of the reasons proposed for rejecting it seem to me convincing. Dom Botte, after complaining that the manuscript tradition of the Maronite Anaphora of St. Peter is relatively recent and that we still lack a critical edition (1), chooses to ignore it completely. Even though what he says is true enough, his practical conclusion, in view of the studies of Dom Engberding that have shown the Maronite version to be in general more archaic than the Chaldean, is hard to justify. As for the Maronite narration of the institution in particular, I can say that all of the manuscripts that I have consulted thus far are in agreement on its position and the substantials of the wording, as indicated in the text published by Rahmani (2). Hence Botte's general suspicions of the Maronite version have no great force unless they are supported by particular considerations. Botte, of course, agrees with Rahmani that the original text of the anaphora did contain a narration of the institution (3), but Engberding has raised grave doubts about the

(1) B. BOTTE: *Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addaï et Mari*, in L'Orient Syrien 10 (1965), 90.

(2) *Les liturgies*, p. 209 n. 1. This text is taken from a MS. dated A.D. 1490, supposedly of the Library of the Syrian Patriarchate; cf. ibid., p. 208. However, the only MS. of that date indicated by P. SHERWOOD: *Le fonds patriarcal de la bibliothèque manuscrite de Charfet*, in *L'Orient Syrien* 2 (1957), 101-7, is *MS. 573*, a ritual of baptism and marriage. As for the Original Collection of Charfet, besides the fact that none of the missals are of this date, only the 19th century Garshuni *MS. 3/28* has the Maronite Anaphora of St. Peter, according to A. RAES: *Anaphorae syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, vol. I, Romae 1939, pp. xxxi-xxxiii, xlii. I strongly suspect, therefore, that Rahmani is referring to a personal copy made from *Aleppo 619*, which, according to GEMAYEL, *Avant-messe maronite*, pp. 50 and 211 n. 1, is dated A.D. 1490. This text is very closely related to a partial text previously published by RAHMANI, *Testamentum*, p. 193 n. 1, and, despite two variants, I suspect that both derive from the same source. While in substantial agreement with the text of *Paris Syriac 71*, the Rahmani text is sensibly shorter with numerous omissions. *Vatican Syriac 29* (A.D. 1536), on the other hand, is virtually identical with the Paris MS., and the same is true of *Vatican Syriac 28* (15th cent.), apart from two minor additions.

(3) B. BOTTE: *L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres*, in OCP 15 (1949), 270-5.

originality of that part of the Chaldean anamnesis that postulates, according to Botte, its presence (1).

Raes seems to me to be on more solid ground when he notes that the prayers of the Chaldean and Maronite versions of the anaphora that are not held in common do not, in general, bear the stamp of antiquity (2). In particular, although the asymmetrical form of the narrations of the bread and the wine is a sign of antiquity, the actual wording shows signs of decadence (3). Certainly, the general *a priori* consideration on the non-antiquity of the prayers not held in common by the two versions will have to yield to an *a posteriori* examination of the particular, for, if Išoʿyahb III really did abbreviate the anaphora, as reported by Ibn aṭ-Ṭayyib, then not all of the prayers that are found in the Maronite version and are lacking in the Chaldean will be later additions. As for the "decadent" wording of the formula, I think that it can be admitted that decadence is a relative phenomenon and our judgment of it rather subjective. I, at least, see no intrinsic reason why a Syrian bishop of the 3rd century could not have composed a formula that would appear decadent to a 20th century liturgist of the Latin West.

Raes also notes that the narration in the Maronite version comes immediately after a commemoration of the departed (4). It could be added that the continuation of the anaphora in the corresponding part of the Chaldean version is also a commemoration of the departed. In other words, the narration seems to have been inserted into the intercession for the dead, which, one must admit, is a proceeding otherwise unheard of in the history of the Christian liturgy. While granting the force of this consideration, I think that we must still recognize that it is an *a priori* argument that is incapable by itself of leading to a certain conclusion. In the field of liturgy there are any number of singular oddities that could be excluded by this sort of argumentation were they not undeniable facts (5).

(1) *Zum anaphorischen*, pp. 113-20.
(2) *Le Récit*, p. 222.
(3) Ibid., pp. 222-3.
(4) Ibid., p. 223.
(5) One might point to the anamnesis that follows the Sanctus and precedes both the first epiclesis and the narration of the institution

Dom Engberding, for his part, has made an analysis of the intercession and has arrived at the conclusion that both the Maronite narration and the Chaldean petition for peace are later insertions whose elimination gives the text of the intercession a smoothly flowing sense where, especially in the Chaldean version, it is now incoherent (1). That the sense of the present Chaldean text is, to say the least, obscure is hard to deny, nor would it be just to fail to recognize that Engberding's proposed eliminations would give the text much greater sense. It may help here to present in tabular form the two versions of this section of the anaphora and Engberding's proposed revision. The words in the latter that I put in parentheses are those whose retention is not justified by the critical text of the Chaldean version.

Maronite Anaphora of St. Peter (2)

Tu ergo, Domine, per miserationes tuas multas, fac memoriam bonam omnibus patribus rectis et justis, in commemoratione corporis tui et sanguinis tui, quam offerimus tibi super altare tuum vivum et sanctum, sicut tu, spes nostra, docuisti nos per evangelium tuum sanctum, et dixisti: Ego sum panis vitae qui de coelo descendi, ut vivant in me mortales.

Facimus, Domine, memoriam passionis tuae sicut docuisti nos. Quia illa nocte qua traditus es...

Et etiam super calicem...

Chaldean Anaphora of the Apostles

Tu, Domine, per miserationes tuas multas quae enarrari non possunt, fac memoriam bonam omnibus patribus rectis et justis qui placiti fuerunt coram te, in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui, quam offerimus tibi super altare purum et sanctum, sicut tu docuisti nos.

Et fac nobiscum tranquillitatem tuam et pacem tuam omnibus diebus saeculi, ut cognoscant te omnes habitatores terrae: quia tu solus es Deus Pater verus; et tu misisti Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum et

Engberding's Revision

Tu ergo, Domine, per miserationes tuas multas, fac memoriam bonam (et acceptabilem) omnibus patribus rectis et justis, qui placiti fuerunt coram te, in commemoratione corporis et sanguinis tui, quam tibi offerimus super altare tuum purum et sanctum, sicut tu docuisti nos: Prophetis, Apostolis, Martyribus, Confessoribus, Episcopis, (Doctoribus), Sacerdotibus, Diaconis et omnibus filiis Ecclesiae sanctae Catholicae qui consignati sunt signo vivo baptismi sancti.

---

in the 6th century Sahidic fragment nr. 27 published by L. Th. Lefort: *Coptica Lovaniensia*, in Le Muséon 53 (1940), 23-4.

(1) *Zum anaphorischen*, pp. 107-9.

(2) I again follow the text of *Paris Syriac 71*, ff. 26a-30b.

Quotiescumque enim...
Adoramus te, Unigenite Patris... [anamnesis]
Reconcilietur Trinitas glorificanda... [prayer of incense]
Mater Domini nostri ... [prayer to Blessed Virgin]
Offerimus, Domine, coram te oblationem hanc in memoriam omnium patrum rectorum et justorum, Prophetarum, et Apostolorum, et Martyrum, et Confessorum, et omnium patriarcharum nostrorum, et Papae civitatis Romae, et metropolitarum, episcoporum, chorepiscoporum, periodeutum, et presbyterorum, et diaconorum, et diaconissarum, et juvenum, et virginum (m.), et virginum (f.) (1), et omnium filiorum Ecclesiae sanctae qui consignati sunt signo baptismatis propitiatorii, et quos participes fecisti corporis tui sancti.

dilectum tuum; et ipse Dominus noster et Deus noster docuit nos per evangelium suum vivificum omnem puritatem et sanctitatem Prophetarum, et Apostolorum, et Martyrum, et Confessorum, et Episcoporum, et Presbyterorum, et Diaconorum, et omnium filiorum Ecclesiae sanctae Catholicae, qui consignati sunt signo vivo baptismatis sancti.

Certainly, Engberding's revision does read with relative smoothness and, provided we add the phrase "per evangelium tuum sanctum" after "docuisti nos", respects sufficiently the parts of the two versions that are common; for this phrase, which is found in the Maronite version, seems substantially confirmed by the Chaldean "per evangelium suum vivificum", and hence must have been found in the ancient text of the anaphora from which both versions derive.

(1) The *Missale Chaldaicum*, pp. 234-5, puts "et omnium patriarcharum... et virginum (f.)" at the end of this section after "quos participes fecisti corporis tui sancti".

However, if we consider his revision in the framework of the entire anaphora, it seems much less satisfying. His revision, in effect, excises from the original anaphora, not only the Maronite narration of the institution, but also their anamnesis, whose loss from the Chaldean version can be easily explained by the reforms introduced by Išoʿyahb III. As for the Chaldean anamnesis, besides the fact that it is missing in the Maronite version in which its loss would not be so easy to explain, Engberding himself casts strong doubts on its originality (1). If we follow the views of Engberding, therefore, we would seem to be forced to hypothesize a common anaphora that consisted, at least at the time just before the Chaldeans and Maronites began to develop their versions independently, of only a thanksgiving prayer, divided into two parts by the Sanctus, a prayer or prayers of intercession, an epiclesis and a doxology. The only phrase that would in some way have indicated the sense of the eucharistic sacrifice would have been, "in commemoratione corporis et sanguinis tui quam tibi offerimus super altare tuum purum et sanctum, sicut tu docuisti nos per evangelium tuum sanctum", which to me, at least, seems woefully inadequate.

I, for my part, think that it will bring us much closer to the original anaphora if we attempt to preserve to it at least the substantials of the Maronite version. Engberding has given us strong reasons for thinking that the anaphora originated, not in the Chaldean Church, but in the Aramaic-speaking regions of the Patriarchate of Antioch (2). It would have come, therefore, from a part of the Church that was well acquainted with anaphoras that did contain in standard fashion both a narration and an anamnesis; for even if we assume that the people of these regions were culturally isolated, the same would not have been true of their bishops. Consequently, it seems to me that we are justified in assuming *a priori* that the Maronite version has preserved for us the substantials of an original narration and anamnesis, as long as we are not compelled to reject them by very strong *a posteriori* considerations.

Not everything in this part of the Maronite version, however, is ancient. The prayer to the Blessed Virgin that interrupts this

(1) *Zum anaphorischen*, pp. 113-20.
(2) *Urgestalt*, pp. 47-8, and *Zum anaphorischen*, pp. 121-4.

section, for example, can scarcely have been original, and the same can be said of the prayer of incense that precedes it, for it, too, is an interruption. We may also have very reasonable doubts about the originality of parts of the intercessions that follow this section, for the language in which they are expressed lacks the uniqueness and inspiration that we would expect to find in an original creation, qualities that we do find in the anamnesis and, to a lesser extent, also in the narration.

It must be granted, on the other hand, that the use of the commemoration of the just and righteous fathers to introduce the narration of the institution is, to say the least, curious. However, if we consider the text of the thanksgiving prayer from which the transition had to be made, we can see that the problem was not so easy to solve, for the terms in which the salvific economy of Christ is evoked are too general to lead easily to the recounting of the events of the Last Supper. Perhaps it was the reference to the resuscitation of our mortality and the triumph of the lowliness of our weak nature that led to the remembrance of those just who have in some way shared Christ's triumph, yet are still waiting for their full participation in his victory over our mortality and can, therefore, be benefited by our commemoration of them in the eucharist.

At any rate, it is not at all clear to me that we have here the beginning of the true intercessions. The fact that the enumeration of the different classes of saints is separated from this initial reference to the just and righteous fathers in both the Maronite and Chaldean versions of the anaphora gives some confirmation to the assumption that they were also separated in the common source. Indeed, if we accept Engberding's revision as representing the original, it is hard to understand why the Chaldeans should have introduced the prayer for tranquillity and peace at this point, in such a way that the original thought sequence was needlessly disrupted.

In balance, the case against the originality of the Maronite narration of the institution seems to me far from conclusive. Difficulties with it undoubtedly exist, but they are not yet overwhelming. In my opinion, therefore, future studies on the original form of this venerable anaphora will have to reckon seriously with the question whether the Maronites may not have preserved for us both the position and substantial elements of an original narration.

IV. – A Chronology of the Development of the Anaphora.

Before concluding this article, I think that it will be worth while to attempt to date, with the roughest sort of approximation, the different steps in the evolution of the anaphora that my conclusions presuppose. The first step in the process of evolution was the original composition of the anaphora somewhere in the Aramaic-speaking regions of Syria at an epoch which probably antedated the trinitarian controversies of the 4th century. Some time after the controversies had broken out, the address of the first prayer of inclination was changed from the Son to the entire Trinity by the addition of the names of the three divine persons: "Gloria tibi, nomen adorandum et glorificandum Patris et Filii et Spiritus Sancti". This modification presumably took place during the 4th century, and surely before the Council of Ephesus in 431, since the addition is common to both the Maronite and Chaldean versions.

It may be asked when the anaphora was introduced into the Chaldean Church. The reply would seem to be at the end of the 4th or the beginning of the 5th century, when relations with the West would have been easier. More particularly, I would suggest the year 410, when, at the first general synod of the Chaldean Church, it was decided that henceforward the eucharistic liturgy should be celebrated according to "the occidental rite which the Bishops Isaac (Chaldean Catholicos) and Marutha (of Maipherqat) have taught us" (1). Another possibility, however, should be recognized, namely, that the anaphora was introduced into the Chaldean Church by the graduates of the School of the Persians, which had been transferred from Nisibis to Edessa shortly after the former city was ceded to the Persians by the Roman Emperor Jovian in 363. Edessa was the cultural capital of the Christian Aramaic-speaking world, and one may suppose that this anaphora was well known there. At least during the 5th century, the future leaders of the Chaldean Church received their clerical formation at the School of the Persians, and the

(1) J.-B. Chabot: *Synodicon orientale, ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, pp. 27/266-7 (canon 13).

very name of the school is a good indication that the same was true in the latter part of the 4th century ([1]).

Once it had been adopted by the Chaldean Church, the Anaphora of the Apostles became the normal anaphora. This development is not easy to date, but I am inclined to think that it must have occurred soon after the introduction of the anaphora. To explain all the facts of the prefatory dialogues in the eucharistic and baptismal liturgies, as we shall see, we must hypothesize a complicated evolution of many steps that would seem to have been complete by the time that the Homily on the Mysteries of the Church attributed to Narsai († 503, or shortly afterwards) was composed, for the prefatory dialogue on which the author comments is the same as the one in actual use for the Anaphora of the Apostles, except for minor differences that are probably attributable to the exigencies of the metre ([2]).

Here, of course, we touch on a number of questions too difficult to resolve in this article. One is the question of authenticity. Although I am personally much impressed by the case in

([1]) Cf. J. LABOURT: *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, 2nd ed., Paris 1904, pp. 131-3.

([2]) A. MINGANA: *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, t. I, Mausili 1905, pp. 279:20-280:20 (English translation by R. H. CONNOLLY: *The Liturgical Homilies of Narsai* [= Texts and Studies, VIII,1], Cambridge 1909, pp. 11-2). The two most notable divergences are the substitution of a synonym *re'yānaykōn* in the second acclamation for *madd'aykōn* and the expansion of the reply of the people to the third exclamation: "Decens et justum *et dignum et decorum* est". With regard to this expansion it should be noted that neither of the two added words are found in the Maronite version, whether in the people's reply, which has one extra synonym, nor in the following acclamation of the priest, which repeats the people's reply and adds three more synonyms to the series. On the other hand, it must also be noted that one of Narsai's added synonyms is "dignum", (*šāwē*), which does correspond to the first word of the Chaldean version of the eucharistic prayer. However, even though ENGBERDING, *Urgestalt*, p. 37, is of the opinion that this "dignum" of the eucharistic prayer must have been evoked by the same word in the dialogue, I suspect that the use of this word by the author of the Homily is a mere coincidence. It is quite contrary to the laws of the evolution of liturgical formulas that a response of this nature should be shortened, and it is also improbable that the same word should have been lost independently from both the Maronite and the Chaldean versions.

favour of authenticity that Connolly has made [1] and am much less impressed by the objections Rahmani has raised against it [2], yet I am obliged to recognize that the issue is still an open one. Still, I would opine that it is rather uulikely that an author writing after the 6th century would have been able to comment so intelligently on the formulae of dismissal, once the practice of actually dismissing catechumens and penitents had disappeared (a comparison with later commentators I find quite illuminating) [3], nor would he have been able to produce such a convincing imitation of the style of Narsai. There remains, however, the question of interpolation. Since the commentary does refer to at least one element, the recitation of the Our Father at the end of Mass, that was not introduced until after the time of Išoʿyahb III (649-659), it is clear either that the entire commentary was composed after the middle of the 7th century or that it has been interpolated since that date. Hence there exists the possibility that the section on the eucharistic dialogue may also have been substituted to agree with subsequent liturgical practice.

Supposing, however, that the comments on the prefatory dialogue have not been interpolated and that the entire commentary is at least of the 6th century, we would have clear evidence that the dialogue had reached its actual form by the end of the 6th century. This conclusion, incidentally, is not weakened, but rather strengthened if we admit that the anaphora commented on in the homily is not that of the Apostles. For the dialogue envisaged by the Homily on the Mysteries of the Church is virtually identical with the one actually in use for the Anaphora of the Apostles, which, as we have seen, is derived from the common source of the Chaldean and Maronite versions of the anaphora. If, therefore, this dialogue was also used for another anaphora, this would be a strong indication that the dialogue of the Anaphora of the Apostles had become standard for all anaphoras.

(1) *The Liturgical Homilies*, pp. xii-xli.

(2) *Les liturgies*, pp. 348-52.

(3) Especially Abraham Bar Lipheh, whose commentary is, in general, only an abbreviated *résumé* of the as yet unpublished one of Gabriel Qatraya of the early 7th century, and the Anonymous Author of the 9th or 10th century. Cf. R. H. CONNOLLY: *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, II: *Accedit Abrahae bar Līpheh interpretatio officiorum* (= CSCO 72,76/script. syri 29,32), Parisiis 1913/Romae 1915, pp. 30:3-32:2/30-1 and 174:6-26/160-1.

What, then, are the steps in the evolution of the dialogue? First of all, the original dialogue must have been adopted for the baptismal liturgy before the eucharistic dialogue was further modified; otherwise, the baptismal liturgy would not have preserved the acclamation, "Gratias agamus et adoremus et glorificemus Deum omnium Dominum", which was lost when the eucharistic dialogue was transformed. This adoption of the eucharistic dialogue for baptism may well have been one of the consequences of the adoption of the "occidental rite" in 410.

Secondly, the Anaphora of the Apostles must have undergone a stylistic revision. A number of divergences between the Chaldean and Maronite versions, in fact, can be explained as attempts by a Chaldean reviser to improve the style of the more archaic Maronite text, and one of these revisions occurs at the very beginning of the eucharistic prayer that follows the dialogue. This modification must have occurred after the anaphora was introduced into the Chaldean Church, but before the eucharistic dialogue was further modified, for the effect of the revision was to bring the beginning of the eucharistic prayer into an even closer relationship with the acclamation that was soon to be lost from the dialogue; that is, the revised *incipit* of the eucharistic prayer, "Dignum est *glorificatione* ab omni ore et *gratiarum actione* ab omni lingua nomen *adorandum* et *glorificandum* Patris...", is closer to the acclamation, "*Gratias agamus* et *adoremus* et *glorificemus* Deum omnium Dominum", than the older *incipit* preserved by the Maronites, "*Gloria* tibi, nomen *adorandum* et *glorificandum* Patris...".

The third step in the evolution of the eucharistic dialogue was the modification that aimed to bring it into closer conformity with the Antiochene dialogue. As we have seen, this adaptation consisted in the substitution of the original initial acclamation, "Oblatio Deo omnium Domino offertur", and the people's response, "Decens et justum est", for the original third acclamation and response, and in the replacement of the initial acclamation by the Pauline Blessing. This reform must have occurred at a time when the Chaldean Church was open to Antiochene influence. At least two possible channels of this influence can be pointed out. One was the School of the Persians, where future leaders of the Chaldean Church were trained at least until 457, when Ibas, Bishop of Edessa, died. At the School, moreover, the writ-

ings of Theodore of Mopsuestia enjoyed a great vogue, and among them were his Catechetical Homilies, that included a commentary on the Mass with the Antiochene dialogue, as we have seen.

Another possible channel of influence may have been the two Greek Anaphoras of Theodore of Mopsuestia and Nestorius, that were introduced into the Chaldean Church during the 6th century by the Patriarch Mar Aba I (540-552). One or both of these anaphoras, it may be presumed, were introduced by a prefatory dialogue of the classic Antiochene type. The dialogue that they now have, however, is an expanded, more solemn form of the dialogue of the Anaphora of the Apostles, but in the oldest witness, the Mar Eša'ya Ḥudrā of the 10th or 11th century, the Anaphora of Theodore of Mopsuestia has identically the same dialogue as the actual dialogue of the Anaphora of the Apostles, and it may be reasonably supposed that the same would have been true of the Anaphora of Nestorius a few centuries earlier. If, therefore, the prefatory dialogue of the Anaphora of the Apostles was not already constituted in its actual form at the time that the two Greek anaphoras were introduced, then, after they were introduced, a compromise must have been worked out between the Maronite type of dialogue and the Antiochene type found in the Greek anaphoras; the result would have then been applied to all three anaphoras indistinctly.

This second hypothesis, of course, is tenable only on the assumption that the section of the Homily on the Mysteries of the Church is not genuinely by Narsai, for, if the authorship of Narsai be admitted, we will have to conclude that the prefatory dialogue of the Anaphora of the Apostles had its present form already by the end of the 5th century and that it was probably standard for all anaphoras in use in the Chaldean Church. In that case, the channel of Antiochene influence would probably have been the School of the Persians at Edessa, of which Narsai was himself the director for some twenty years (1).

The last step of this complex of changes in the dialogue would have been the assimilation of the baptismal dialogue to the new, Antiochenized eucharistic dialogue. The lack of evidence

(1) According to A. Vööbus: *History of the School of Nisibis* (= CSCO 266/subsidia 26), Louvain 1965, pp. 41-6 and 62-3, Narsai would seem to have been director from 451 to 471.

does not permit us to date this final change with precision. It may have occurred more or less simultaneously with the final adaptation of the eucharistic dialogue, that is, as early as the mid or late 5th century, or it may have been one of the reforms of Išo'yahb I (582-595) (1) or even of Išo'yahb III (649-659) (2). In fact, we do not have a certain witness to the change before the Mar Eša'ya Ḥudrā of the 10th or 11th century, but the presumption that it was made before the death of Išo'yahb III seems fairly safe.

Dom Engberding has pointed out a further modification of the text of the Chaldean Anaphora of the Apostles not connected with the evolution of the prefatory dialogue. This is an influence exercised on the intercession by the Anaphora of Theodore of Mopsuestia (3). Supposing for the moment that his interpretation is correct and that it is not a case of both anaphoras having been influenced by the intercession of another anaphora that has since been abandoned by the Chaldean Church, we can date the modification between the introduction of the Anaphora of Theodore of Mopsuestia in the 6th century and the copying of the Mar Eša'ya Ḥudrā in the 10th or 11th century. Again, however, a date before the death of Išo'yahb III seems more probable, since he is the one who is supposed to have given the Chaldean Mass its present form(4).

To conclude, therefore, I would emphasize again with Dom Engberding the fundamental importance of the Maronite Anaphora of St. Peter for the study of the Chaldean Anaphora of the Apostles. Elements that are common to the two anaphoras — the Sanctus and the epiclesis, for example — must, in all probability, antedate the Chaldean Synod of the Catholicos Isaac of 410 and be very ancient indeed. One can only hope that the critical text of the Maronite anaphora will soon be made available to scholars.

WILLIAM F. MACOMBER, S.J.

(1) An excerpt from his prescriptions on baptism has survived and has been edited by G. DIETTRICH: *Die nestorianische Taufliturgie*, Giessen, 1903, pp. 94-9.

(2) The authorship of the actual rite of baptism is attributed to him in the MSS., beginning with the 12th century Diarbekir Ḥudrā.

(3) *Zum anaphorischen*, pp. 109-20.

(4) This is clear from the commentary of the Anonymous Author, who refers to the prescriptions of "Blessed Išo'yahb" at every turn.

Les prières sacerdotales des vêpres byzantines

Sept prières, chacune suivie de sa propre doxologie ou ἐκφώνησις, le tout en secret, sont récitées aujourd'hui par le prêtre au début des vêpres byzantines, pendant que le lecteur récite le psaume introductoire ou προοιμιακός, le 103 (1). A vouloir observer les rubriques de la Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας qui sert d'introduction à l'Euchologe (2), et qui serait celle du Patriarche Philotée de Constantinople (3), le prêtre devrait dire ces sept prières entre les versets 24 et 35 (le dernier) du psaume; puisque la grande synaptie qui suit est dite aussi par le prêtre, il en résulte une situation impossible; la pratique générale est de commencer les prières dès le début du psaume, mais cette solution n'en est pas une: il n'y a matériellement pas le temps de dire sept prières de longueur moyenne pendant la lecture d'un psaume de 35 versets. L'exploit fût-il réalisable, qu'il faudrait encore résoudre cet énigme: quel sens et quel rôle peuvent avoir ces sept prières sacerdotales, rédigées au pluriel et donc au nom des fidèles, dites d'affilée et de plus en secret.

Tous les auteurs byzantins qui ont traité la question (4) déclarent unanimement: ces prières ne sont pas à leur place, elles de-

(1) Cf. J. MATEOS, *La synaxe monastique des vêpres byzantines*, dans le fascicule précédent de cette revue, pp. 248-272; article qui prévoit la publication du nôtre.

(2) J. GOAR, Εὐχολόγιον, Venise 1730, p. 2; Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome 1873, p. 2.

(3) J. GOAR, o.c., p. 9; cf. aussi A. A. DMITRIEVSKY, *Opisánie liturgicheskih rúkopisei khraniáshchihsia v bibliotékah pravoslávnago Vostóka*, II: Εὐχολόγια, Kiev, 1901, index p. 3.

(4) *a*) M. SKABALLANOVICH, *Tolkóvy Tipikón*, I, Kiev 1910, pp. 375-382; II, Kiev 1913, pp. 71-75. — *b*) Ambrosios STAVRINOS, Μελέτη ἐπὶ τῶν

vraient se trouver avec les différentes synapties qui parsèment l'ensemble de l'office vespéral. Seul M. Skaballanovich (1), tout en admettant que les prières ne sont pas à leur place, suggère une explication symbolique à la praxis actuelle: les sept prières correspondraient aux sept jours de la création, et c'est pour cela qu'elles sont dites en même temps que le Ps 103.

Le problème se posait déjà aux temps de Syméon de Thessalonique, mais celui-ci nous en parle trop incidemment pour pouvoir nous éclairer suffisamment: « Μετὰ τοὺς ψαλμοὺς δὲ τοῦ ἱερέως συνήθως *εὐχαριστήσαντος*, καὶ τὴν μεγάλην εἰρηκότος συναπτήν, ἤτοι τὰ εἰρηνικά, καὶ ἐκφώνως τὴν τριάδα δοξολογήσαντος, το *Κύριε ἐκέκραξα* ᾄδοται... », dit-il en parlant des vêpres monastiques (2). Cet εὐχαριστήσαντος N. Borgia l'interprète comme « la recita delle preghiere relative » (3), et il n'a pas tort, mais on ne peut pas tirer beaucoup de conclusions d'un si maigre texte.

Nous aidant de ce qui a été écrit sur la question avant nous (cf. Note 4), nous allons essayer de poser à nouveau le problème de ces prières vespérales, y ajoutant des observations dues à l'étude de quelque document supplémentaire.

Nous devons tout d'abord analyser, même rapidement, le texte des prières en question.

ἱερῶν ἀκολουθιῶν τοῦ λυχνικοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου, Constantinople 1923. — *c*) N. BORGIA, Ὡρωλόγιον, dans OC, XVI (1929), pp. 149-254; sp. p. 187. — *d*) P. TREMPELAS, Αἱ εὐχαὶ τοῦ ὄρθρου καὶ τοῦ ἑσπερινοῦ, dans Θεολογία, Athènes, XXIV (1953), pp. 41-48, 175-189, 359-374, 520-535; XXV (1954), pp. 71-87, 244-259, 337-352, 497-520; sp. pp. 350-520; ici p. 510...; ce même article a été réimprimé: Μικρὸν Εὐχολόγιον, t. 2, Athènes 1955, pp. 147-274. — *e*) N. D. USPENSKY, *Pravoslávnaia Vechérnia*, dans *Bogoslóvskie Trudý*, I, Moscou 1960, pp. 5-52; sp. pp. 21... — *f*) I. FOUNTOULIS, Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων καὶ αἱ εὐχαὶ τῶν ἀντιφώνων τοῦ λυχνικοῦ, dans Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς... τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, XI, Thessalonique 1966, pp. 267-302; sp. pp. 297-300. — *g*) A. A. DMITRIEVSKY, *Vechérnie svetil'nichnye molitvy*, dans *Rukovódstvo dliá sél'skih pástyrei*, XXXIII (1888), pp. 494-507; XXXIV (1888 etiam), pp. 20-32. Malheureusement cet article ne nous a pas été directement accessible; cité par M. Skaballanovich, o.c. II, p. 75; cf. aussi bibliographie de Dmitrievsky dans *Bogoslóvskie Trudý*, IV, Moscou 1968, p. 97.

(1) Op. cit. Note 4a, II, p. 71.

(2) SYMEON THESSALONICENSIS, *De sacra precatione*, ch. 332, PG 155, p. 597D.

(3) Op. cit. Note 4 c, p. 185.

I. LE TEXTE

Table I. – Prières de vêpres

Récitées selon la praxis actuelle pendant le Ps 103 (Goar 28-29):

[1] = Κύριε οἰκτίρμον καὶ ἐλεῆμον, μακρόθυμε καὶ πολυέλεε
[2] = Κύριε μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς ἡμᾶς
[3] = Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν μνήσθητι ἡμῶν
[4] = Ὁ τοῖς ἀσιγήτοις ὕμνοις καὶ ἀπαύστοις δοξολογίαις
[5] = Κύριε Κύριε ὁ τῇ ἀχράντῳ σου παλάμῃ *
[6] = Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστός ὁ ἀνεκδιηγήτῳ ἀγαθοσύνῃ
[7] = Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν

Ont conservé une place fixe dans le lucernaire (Goar 31-32):

[8] = Ἑσπέρας καὶ πρωὶ καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν
[9] = Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβάς

Ne sont plus employées (Goar, « lectiones variae », 35-37):

[V] = Εὐλογητὸς εἶ Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ ὁ ἐπιστάμενος
[IX] = Εὐλογητὸς εἶ Κύριε δέσποτα παντοκράτορ ὁ φωτίσας
[X] = Κύριε Κύριε ὁ ρυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους
[XI] = Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ αἰώνιος ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος
[XII] = Ὁ Θεὸς τῶν κρυπτῶν γνώστης ὁ εἰδὼς τὰ πάντα
[XIII] = Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ νῦν προσερχόμεθα
[XIV] = Κύριε ὁ Θεὸς τὸ ἀπρόσιτον οἰκῶν φῶς

Dans quelque rare manuscrit:

[XV] = Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν κλῖνον τὰς καρδίας ἡμῶν (Dmitrievsky, II, p. 233)
[XVI] = Σοὶ τῷ Θεῷ τῶν αἰώνων . . . οἱ ἀχρεῖοι δοῦλοι σου ἐκλίναμεν (Grottaferrata Γ.β. II, f. 50 . . .)
[XVII] = Ὑπεραγαθὲ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κλίνας τὴν ἡμέραν (Dmitrievsky, II, 25 et 162; Borgia o.c. p. 250).

(*) δυνάμει pro παλάμῃ Barb. gr. 336, 431, 345, 393; cf. Trempelas, a.c. XXV, p. 497, etc.

Nous donnons dans la Table I les incipits grecs des sept prières, avec un numéro d'ordre d'1 à 7 selon la disposition qu'elles ont aujourd'hui dans l'Euchologe officiel tant grec que slave, et qui est aussi celui de Goar (pp. 28-29). Tout au long de l'article nous nous servirons toujours du même numéro mis entre crochets [ ] pour désigner chacune de ces prières. Puisque nous devrons parler en passant des autres prières des vêpres, ne fût-ce que comme point de repère pour les sept premières, nous avons ajouté au tableau les deux prières [**8**] et [**9**] qui sont respectivement celle de l'*entrée* et celle de l'*inclination de la tête*. Nous avons complété le tableau, en les numérotant avec des chiffres romains, avec d'autres prières aujourd'hui tombées en désuetude, mais faisant autrefois partie de l'office, et que Goar (pp. 35-37) a édité parmi les « lectiones variae ». Toutes ces prières se trouvent aussi dans N. Borgia, dans une bonne reconstruction de l'ᾀσματικὸς ἑσπερινός ou « vêpres chantées » des anciens temps (1). Les prières [1]-[9] plus [V] ont été publiées avec un apparat critique par P. Trempelas (2), d'après les mss des bibliothèques d'Athènes.

Nous n'avons pas inclus dans notre étude la prière qui accompagne l'*ectenie* qui suit l'entrée, vu qu'elle dépend intimement de cette ectenie, et considéré aussi le fait qu'elle manque dans les plus anciens mss. De même nous avons omis la prière de la *litie* festive et celle de la *bénédiction des fruits*, qui ne sont que des appendices à l'office de vêpres (3).

PREMIÈRE PRIÈRE [1].

Cette prière est formée par une série de versets du Ps 85 qu'elle précédait dans les vêpres de Constantinople et qui était le premier antiphone fixe de cet office. Elle même était précédée par la *grande synaptie* ou τὰ εἰρηνικά. Dans tous les mss cette prière

(1) O.c. Note 4 c, pp. 232-251; la différence entre *vêpres* tout court et *vêpres chantées* existe déjà chez Syméon, cf. ch. 331 (PG 155,596 D) et ch. 346 (624C).

(2) Art. cit. Note 4 d, XXV, pp. 350-352, 497-505.

(3) La seconde partie des vêpres fera l'objet d'un prochain article de J. Mateos dans cette même revue; nous-même nous avons l'intention de faire un jour une étude plus ample sur toutes les prières des vêpres.

conserve la première place; elle y est restée même lorsque le Ps 85 a disparu. Voici le texte de la prière avec les références au Ps 85:

[1] 1 *Seigneur compatissant et miséricordieux, lent à la colère et riche en pitié* = Ps 85,15
2 *Entends notre prière et sois attentif à la voix de notre demande* = Ps 85,6
3 *Fais pour nous un signe de bonté* = Ps 85,17[a]
4 *Conduis-nous dans ta voie, afin que nous marchions dans ta vérité; réjouis nos cœurs pour craindre ton saint Nom* = Ps 85,11
5 *Car tu es grand et tu fais des merveilles; toi seul es Dieu* = Ps 85,10
6 *Et parmi les dieux il n'y a pas de semblable à toi, Seigneur* = Ps 85,8[a]
7 *Puissant dans la pitié et bon dans la force* /
8 *Pour secourir, consoler et sauver tous ceux qui espèrent en ton saint Nom* = Ps 85,17[c]
D Doxologie: *Parce qu'à toi conviennent toute gloire, honneur et adoration, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.*

La première personne du singulier du psaume est passée au pluriel dans la prière. Elle est un cas typique de collecte psalmique inspirée par un psaume donné. La Grande Eglise de Constantinople possédait au XI[e] siècle, selon une note d'un euchologe conservé aujourd'hui à la Bibl. Nat. de Paris (1), une collection de prières pour chacune des 74 antiphones du psautier et pour chacun des huit cantiques en usage dans cette église (2). Cette collection est malheureusement introuvable, mais très probablement [1] appartenait à ce groupe de prières.

DEUXIÈME PRIÈRE [**2**].

Cette prière que M. Skaballanovich (3) considère comme pénitentielle de même que la suivante, ne l'est qu'en partie c.à d.

(1) *Coislin 213* (Dmitrievsky, o.c. II, p. 993).
(2) Cf. distribution du psautier constantinopolitain en antiphones: DACL, I, s.v. « *antienne* », pp. 2301-2303; O. STRUNK, *Byzantin Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, 9-10 (1955-1956), pp. 175-202; sp. pp. 200-201.
(3) O.c. II, p. 72.

dans ses deux premières phrases; le reste est une prière de demande. Elle est d'inspiration hétérogène:

[2] 1 *Seigneur, ne nous rejette pas dans ta fureur, ne nous châtie pas dans ta colère* = Ps 6,2 et Ps 37,2
2 *Agis avec nous selon ton indulgence, médecin et guérisseur de nos âmes.*
3 *Conduis-nous au port de ta volonté* = cf. Ps 106,30[b]
4 *Illumine les yeux de nos cœurs* = Ps 12,4[b]
Pour qu'ils connaissent ta volonté = cf. Tit 1,1
5 *Accorde-nous que la fin de la présente journée soit paisible et sans péché, ainsi que tout le temps de notre vie* = cf. *synaptie des demandes* (1) de la fin des vêpres et des matines
6 *Par les prières de la Sainte Mère de Dieu et de tous les Saints.*
D *Car à toi revient la puissance, à toi le règne, la force et la gloire, Père, Fils et Saint-Esprit*, etc. comme [1].

Difficilement cette prière aurait pu accompagner un psaume fixe; on sait en effet que seuls le premier et le dernier antiphone des vêpres étaient fixes à Constantinople, les autres étaient variables; mais de cela nous parlerons plus tard.

TROISIÈME PRIÈRE [3].

Cette prière semble avoir les mêmes caractéristiques que la précédente. Voici le texte et les références:

[3] 1 *Seigneur, notre Dieu, souviens-toi de nous, serviteurs coupables et inutiles* /
2 *Au moment où nous invoquons ton saint Nom* = cf. Ps 4,4 avec Ps 74,2
3 *Ne nous déçois pas dans notre attente de ta pitié* = cf. Ps 118,116
4 *Mais, fais-nous la grâce, Seigneur, de toutes nos demandes qui portent au salut* = cf. *synaptie des demandes*
5 *Et accorde-nous de t'aimer et de te craindre de tout notre cœur* = cf. Deut 6,5

(1) συναπτὴ τῶν αἰτήσεων ἢ μετὰ τῶν αἰτήσεων est le terme technique pour les demandes litaniques qui commencent par « *l'ange de paix* » et qui précisément terminent les litanies des vêpres, et celà déjà au livre VIII[e] des Constitutions Apostoliques: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, p. 544, XXVI, 3.

6 *Et de faire en toute chose ta volonté.*
D *Car tu es un Dieu bon et ami des hommes, et nous te rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit...*

Dans cette prière, comme dans [2], il y a une allusion à des demandes; il se pourrait qu'il ne s'agit que d'intentions exprimées dans la prière elle-même: *souviens-toi, ne nous déçois pas*; mais il pourrait aussi être question d'une *synaptie de demandes* que cette prière aurait accompagnée autrefois: *ce qui est bon et utile à nos âmes* dans [3] 4, *une soirée tranquille et sans péché ainsi que tout le reste de notre vie* dans [2] 5, sont des demandes de l'« *ange de paix* ».

La grâce d'aimer et de craindre Dieu est un lieu commun de la prière chrétienne, mais cette allusion à Deut 6,5 (cf. Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27) dans l'office du soir n'est peut-être pas une pure coïncidence, si l'on pense que cette phrase du Deutéronome est à l'origine du *Shema' Israel,* ou prière légale des juifs matin et soir et celà depuis des temps reculés; elle était déjà prévue par la Mishnah au premier siècle de notre ère (1). Des prières ou « bénédictions » précèdent le *Shema'* (le *Yotser*) ou le suivent (la *'Amidah* ou *Tefillah*) (2). Sans pouvoir traiter la question à fond, nous ferons de temps en temps allusion à ces prières juives au fur et à mesure que nos prières des vêpres nous le suggéreront. Le livre VIIe des Constitutions Apostoliques contient une série de six prières (ch. 33-38) (3) qui concordent assez bien avec les six premières bénédictions d'une *'Amidah* festive de sept éléments et dont nous nous occuperons plus loin. S'il est admis aujourd'hui que les formulaires des anaphores eucharistiques, les plus anciens au moins, ne puissent pas être étudiés indépendamment de la tradition liturgique (domestique et synagogale) juive, il ne nous semblerait pas raisonnable écarter à priori la possibilité qu'un pareil phénomène d'interdépendance ne se soit pas produit pour la prière du matin et du soir;

(1) C. W. DUGMORE, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office,* Londres 1944, p. 16-17.

(2) A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica,* Fribourg 1968: *Yotser* p. 35, *'Amidah* p. 41-54; L. BOUYER, *Eucharistie,* Paris 1966, pp. 66-68 et 75-81; C. W. DUGMORE, o.c.: *'Amidah* p. 114-127. Ces textes ne sont que des rédactions du Moyen Age, mais supposent une tradition séculaire (cf. A. Hänggi-I. Pahl, o.c., p. 44 et L. Bouyer, o.c. p. 56).

(3) F. X. FUNK, o.c., pp. 424-441; cf. L. BOUYER, o.c., pp. 122-136.

d'autant plus que dans ces prières, la différence spécifique entre théologie juive et chrétienne pouvait être moins soulignée qu'à l'occasion de la célébration eucharistique. Tertullien parle des « *legitimae orationes* » des chrétiens, au début et à la fin du jour, comme d'une chose allant de soi, tandis qu'il invoque des raisons historiques du N.T. pour justifier les heures de Tierce, Sexte et None (1). Et c'est pour cela que nous pourrons de temps en temps supposer un hypothétique lien entre nos prières et ce qui aurait pu être une liturgie judéo-chrétienne.

QUATRIÈME PRIÈRE [**4**].

Cette prière finit par la même doxologie que [1], retenue aussi par la grande synaptie du début; cela nous permet d'avancer que [**4**] aurait pu substituer [1]. Elles sont cependant d'une allure toute à fait différente:

[**4**] 1 *O toi que célèbrent les hymnes incessantes et les doxologies continuelles des saintes puissances* /
2 *Remplis notre bouche de ta louange* = Ps 70,8[a]
3 *Pour que nous puissons proclamer la grandeur de ton saint Nom* = Deut 32,3[b]; Tob 12,6; Sirac 39,15[a]

(1) TERTULLIANUS, *De oratione*, XXV, 1-5, CC Series Latina, Turnhout 1954, pp. 272-273; cf. aussi J. CASSIANUS, *De Institutis coenobiorum*, II, 3, 1, ed. Petschenig, CSEL, p. 19, qui compare les deux offices des moines égyptiens aux prières de la Loi; J. CHRYSOSTOME (In Ps 140,3: PG 55,430) précise le sens des offices du matin et du soir en établissant un lien avec les sacrifices de l'A.T. (Ex 29,38-39 et 30,6-8). Il faut cependant remarquer que l'office juif du matin et du soir est composé de deux parties: d'abord le *Shema'* (Deut 6,5) précédé de deux bénédictions de louange pour la lumière et pour le salut; en second lieu la *'Amidah*, a la place des sacrifices du Temple, avec une série de bénédictions de demande de grâces spirituelles et matérielles, d'acceptation des prières et de rétablissement du culte, de bénédiction et de paix: cf. C. W. DUGMORE, o.c., pp. 16-25. A Antioche seul le second élément aurait été retenu, puisque une célébration de la lumière n'apparaît ni dans J. Chrysostome ni dans les Constitutions Apostoliques, comme c'était le cas par contre en Cappadoce selon BASILE (*De Spiritu Sancto*, 29,73: PG 32,20) et GREGOIRE DE NYSSE (*De vita Macrinae*, PG 46,981C); Grégoire parle d'un culte domestique c'est vrai, mais le *Shéma'* aussi est une prière privée et domestique avant d'être un élément du culte synagogal.

4 *Donne-nous part et héritage* = cf. Jer 13,25
avec ceux qui te craignent en vérité et qui gardent tes commandements.
5 *Par les prières de la Sainte Mère de Dieu et de tous les Saints.*
D comme [1]

Cette prière semble bien une prière initiale, et elle aurait pu l'être des vêpres ou de tout un autre office, d'un office nocturne par exemple ayant rapport à la louange angélique. Quelque rare manuscrit, que nous citerons plus tard, l'attribue au Ps 129: rien de moins justifié d'après le contenu de la prière. On peut lui trouver une certaine parenté avec la première bénédiction juive avant le *Shema'*, qui à partir du thème de la création de la lumière, s'étend sur la louange que les puissances du ciel rendent à Dieu; elle réapparaît dans la deuxième bénédiction de la '*Amidah*; dans les deux cas le *Sanctus* peut être inclus dans cette louange à laquelle les hommes ne semblent pas participer, sinon peut-être dans la '*Amidah* (1).

CINQUIÈME PRIÈRE [5].

Cette prière, qui dans les documents plus anciens figure comme « sixième », manque dans beaucoup d'autres. Elle est une prière typiquement vespérale, tout comme [2], [3], [6] et [7], avec quelque citation biblique:

[5] 1 *Seigneur, Seigneur, qui par ta main* (*par ta force*: Barb. 336, etc.) *pure tiens ensemble l'univers* /
2 *Toi qui es patient envers nous tous* /
3 *Toi qui changes d'avis à propos de nos méchancetés* = Jon 4,2
4 *Visite-nous dans ta bonté* = Ps 105,4
5 *Donne-nous d'échapper encore, pendant le reste de la présente journée, aux machinations diverses du Malin* /
6 *Conserve notre vie à l'abri de toute embûche par la grâce de ton Saint-Esprit.*
D *Par la pitié et l'amour des hommes de ton Fils Unique, avec lequel tu es béni avec ton très saint, bon et vivifiant Esprit...*

(1) A. HÄNGGI-I. PAHL, o.c., pp. 36 et 45; L. BOUYER, o.c., pp. 66 et 76.

SIXIÈME PRIÈRE [6].

Cette prière, « septième » dans les mêmes mss dans lesquels la précédente était « sixième », manque aussi dans les mêmes.

[6] 1 *O Dieu grand et admirable* = Dan 9,4
2 *Qui avec une bonté inexplicable et une riche providence* /
3 *Gouvernes l'univers* = Sap 15,1
4 *Qui nous fais don des biens de ce monde, et, par les biens déjà accordés, nous donnes un gage du royaume promis* /
5 *Toi, qui pendant la partie de ce jour déjà écoulée, nous as fait éviter tout mal, accorde nous d'en finir le reste sans reproche* /
6 *En présence de ta sainte gloire* /
7 *En te chantant toi, le seul Dieu bon et ami des hommes.*
D *Car tu es notre Dieu et nous te rendons gloire, Père, Fils et Saint Esprit...*

[6] présente un schéma d'idées semblable à [5]: une large introduction avec l'exposé des *magnalia Dei*: [5] 1,2,3 et [6] 1,2,3,4; parmi eux [5] 1 et [6] 2,3 sont une affirmation du pouvoir de Dieu sur l'univers (1), propre aussi à la première bénédiction juive avant le *Shema*'. Les demandes: [5] 4,5,6 et [6] 5 sont en plus petit nombre que dans [2] et [3], où l'élément de la louange divine manque entièrement et où l'ensemble des prières est une litanie d'impératifs de demande. [4] aussi pouvait se dire dans le style de [5] et [6]: insistence sur la louange de Dieu, où les demandes sont faites dans le but de pouvoir mieux louer Dieu. On aurait pu tenter un regroupement entre les trois premières [1], [2] et [3] d'une part et [4], [5] et [6] de l'autre. [1] et [4] comme initiales de chaque terne, [2] et [3] d'un côté et [5] et [6] de l'autre se correspondant assez bien. Nous reviendrons sur cette question après l'étude des mss pour constater qu'aucun manuscrit donne [4], [5] et [6] comme prières uniques d'un office, mais que beaucoup de mss donnent [1], [2] et [3] comme seules prières du début, omettant parfois [4] et plus souvent [5] et [6].

(1) παλάμῃ] δυνάμει ne nous semble pas apporter une variante importante pour le sens: la première plus anthropomorphique que la seconde peut-être. Variante d'un certain intérêt si on voulait s'occuper des familles des codices.

SEPTIÈME PRIÈRE [7].

Cette prière, comme nous allons le constater d'après les manuscrits, est celle qui a été la plus éloignée de sa place primitive puisqu'elle est la prière conclusive de l'office. La tradition la plus généralisée l'appelle εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως ou encore εὐχὴ ἤγουν ἀπόλυσις, mais qui n'a rien à voir avec l'*apólysis* ou *ótpust* actuel, qui n'existait pas dans l'office de Constantinople. Nous y reviendrons.

Le fait à première vue le plus remarquable est qu'elle est plus longue que les précédentes et qu'elle semble composée de deux prières juxtaposées, que nous appelerons [7'] et [7''], d'allure assez diverse et même de spiritualité différente. La diversité de sources cependant n'est pas justifiée par les mss connus: tous donnent [7] dans son état actuel.

[7'] 1 *O Dieu grand et sublime* = cf. Ps 103,1^{a}
2 *Le seul ayant l'immortalité et habitant la lumière inaccessible* = 1Tim 6,16; cf. Ps 103,2^{a}
3 *Qui as créé toute chose avec sagesse* = cf. Ps 103,24^{b}
4 *Qui as séparé la lumière des ténèbres* = Gen 1,14-18
5 *Qui as établi le soleil pour présider au jour, la lune et les étoiles pour présider à la nuit* = Gen ut supra; Ps 135,7-9; cf. Ps 103,19-20
6 *Toi qui nous as accordé à nous pécheurs de nous présenter à cette heure devant ta face* (1) *en te confessant* = Ps 94,2
7 *Et de t'offrir la doxologie vespérale* = cf. Ps 140,2
8 *Toi-même, Seigneur ami des hommes* /
9 *Fais monter notre prière comme encens devant toi* = cf. Ps 140,2
10 *Et reçois-la comme un parfum agréable* = cf. Ex 30,7-8,34-36
11 *Accorde-nous de passer en paix la présente soirée et la nuit qui la suivra* /
12 *Revêts-nous des armes de lumière* = Rom 13,12
13 *Délivre-nous de la terreur de la nuit et de toute peste qui marche dans la ténèbre* = Ps 90,5-6^{a}
14 *Et accorde nous que notre sommeil, que tu as donné à notre faiblesse comme un repos, soit débarrassé de toute imagination diabolique.*

(1) Cf. S. J. CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, ed. A. WENGER, (= SC 50) p. 257, où il explique aux néophytes que le soir venu ils se présenteront à Dieu pour rendre compte de la journée.

[7″] 15 *Oui, maître de l'univers, dispensateur de tout bien* /
16 *Fais que, pénétrés de componction sur nos lits* = Ps 4,5[c]
17 *Nous nous souvenions de ton Nom durant la nuit* /
18 *Et que, illuminés par la méditation de tes commandements* = Ps 118,143
19 *Nous nous relevions dans la joie de notre âme pour glorifier ta bonté* /
20 *En présentant à ta compassion des demandes et des supplications* = synaptie des demandes?
21 *Pour nos propres péchés et ceux de tout ton peuple* /
22 *Par les prières de la Sainte Mère de Dieu visite celui-ci avec miséricorde.*
D *Car tu es un Dieu bon et ami des hommes, et nous te rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit...*

Une synthèse réussie de prière vespérale: louange à Dieu créateur du jour et de la nuit, inspirée par Gen 1 et par les Ps 103 et 135 (¹); demande d'agréer la prière comme encens et parfum, avec référence au Ps 140, psaume vésperal par excellence, et à Ex 30; demande d'une soirée tranquille et d'une nuit bénéfique. [7″] prévoit une nuit d'ascèse spirituelle, plutôt que de repos comme indiqué dans [7′] 14: est-ce un appendice monastique? [7″] 20-22 est la prière de quelqu'un qui prie pour le peuple: ce serait plutôt une prière sacerdotale. Les moines d'autre part, avaient l'office de complies pour se préparer à la nuit, tandis que pour les fidèles cela se faisait à vêpres, dernier office de la journée: [7″] est pour les fidèles.

Un rapprochement fort intéressant serait à faire, d'après le professeur Nikolai D. Uspensky de l'Académie de Leningrad (²), entre [7′] et la prière qui suit les litanies des vêpres du ch. 37

(¹) Une autre prière constantinopolitaine, attribuée à S. Germain, Οἱ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἡμέρας (Dmitrievsky, II,13), contient des citations plus explicites au Ps 103, mais elle est la prière du premier antiphone de la *Pannychis*, office de veillée nocturne de Constantinople, appelé aussi *Mega Hesperinon* (*Pantocr. 149*: Dmitr. II,485) et que les italo-grecs nommeront *Presbeia* et célébreront tous les vendredis de l'an à la place des complies (M. Arranz, *Le Typicon... (de) Messine*, 210): *Sin. 956* (Dmitrievsky II,13), *Sin. 962* (idem, 65), *Sin. 961* (idem, 77), *Patr. Alexandr. 194* (idem, 350), *Coislin 214* (f. 39ᵛ), *Vat. 1970*.

(²) A.c. note 4e, p. 12.

du VIIIe livre des Constitutions Apostoliques (1), ainsi qu'entre [9] et la prière d'inclination du même office des Constitutions Apostoliques (2); et il faut remarquer que dans les mss que nous allons étudier, [7] et [9], toujours ensemble, occupent la même place que les deux prières vespérales des Constitutions. Si cette analogie se confirmait, comme nous le croyons, nous aurions [7] et [9] comme noyau des vêpres byzantines, avec racines dans la tradition antiochienne du IVe s.

Voici le texte de la première prière des vêpres du livre VIIIe des Constitutions, avec références à [7]:

1a C.A. 1 *Dieu qui n'as pas de commencement ni de fin* = cf. [7] 1
2 *Créateur et recteur de toute chose par le Christ* = cf. [7] 3
3 *Dieu et Père de Lui avant la création* /
4 *Seigneur de l'esprit et roi des êtres intelligents et sensibles* /
5 *Qui as fait le jour pour les œuvres de lumière et la nuit comme repos de notre faiblesse* = [7] 14
6 *Car à toi appartient le jour et à toi la nuit; tu as préparé la lumière et le soleil* (Ps 73,16) = cf. [7] 5
7 *Maintenant, toi-même, Seigneur ami des hommes et plein de bonté, accepte avec faveur notre action de grâces du soir* = cf. [7] 7
8 *Toi qui nous as conduit à travers la longueur du jour* /
9 *Et nous as fait parvenir au commencement de la nuit* = cf. [7] 6
10 *Garde-nous par ton Christ* /
11 *Accorde-nous une soirée tranquille et une nuit sans péché* = cf. [7] 11
12 *Et fais-nous dignes de la vie éternelle.*
D *Par ton Christ, à travers lequel à toi gloire, honneur et adoration dans le Saint-Esprit pour les siècles. Amen.*

Les trois points de convergence, selon N. Uspensky, sont ceux que nous avons signalés comme points principaux de [7]:

a) [7] 4-5,14 = Const. 5-6: passage de la lumière à la ténèbre comme œuvre de Dieu pour le bien de l'homme,

(1) FUNK, o.c., p. 544; cf. J. MATEOS, *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, OCP, XXXV (1969) p. 353.
(2) FUNK, o.c., p. 546; J. MATEOS, a.c., p. 353.

b) [7] 8-10 = Const. 7: acceptation de la prière du soir,

c) [7] 11-12 = Const. 10-11: don d'une soirée et d'une nuit tranquilles.

La coïncidence n'est pas verbale, mais elle est assez explicite dans les idées. Des textes indépendants l'un de l'autre, mais bâtis sur un même schéma. La même constation sortira de la comparaison des deux prières d'inclination: [9] et celle des Constitutions.

La première bénédiction avant le *Shema'* juif, le *Yotser* (1), est une glorification du Créateur dans le rythme cosmique lumière-ténèbres, avec référence biblique aussi à la bonté et utilité de l'une et de l'autre. Le formulaire n'est pas unique et on trouve autant de textes que de rédactions (2). Dans la *'Amidah,* la bénédiction 15-16e (5e de la *'Amidah* courte) (3) est une demande d'acceptation de la prière, suivie de la demande d'agréer le culte. De la dernière bénédiction de la *'Amidah* nous parlerons à l'occasion de notre prière [9]. Encore une fois, la tradition juive se fait discrètement présente, sans nous permettre pour autant de tirer des conclusions définitives.

HUITIÈME PRIÈRE [**8**].

Cette prière, dans la plupart des mss que nous présentons, est dite « prière du huitième antiphone »; elle est attribuée au Ps 140, et elle en reprend en effet un bon nombre de versets:

[**8**] 1 *Le soir, le matin et à midi* = Ps 54,18
2 *Nous te louons, nous te bénissons, nous te rendons grâces et nous te prions, Maître de l'univers, Seigneur ami des hommes* /
3 *Fais monter notre prière comme encens en ta présence* = cf. Ps 140,2a
4 *Et ne fais pas dévier nos cœurs vers des paroles ou des pensées mauvaises* = Ps 140,4

(1) A. Hänggi-I. Pahl, o.c., p. 36; cf. L. Bouyer, o.c., p. 66. NB: le *Yotser* du matin et du soir, mutatis mutandis, sont pareils.

(2) Cf. L. Bouyer, o.c., p. 56..., pour ce qui est de la liberté de composition des bénédictions juives une fois assuré le schéma des idées.

(3) A. Hänggi-I. Pahl, o.c., pp. 43 et 50; L. Bouyer, o.c., pp. 78 et 80; cf. aussi ch. 37 du VIIe livre des Constitutions p. 436 (5e prière d'une série de six) et le commentaire de L. Bouyer, pp. 133-134.

5 *Mais délivre-nous de tous ceux qui cherchent à s'emparer de nos âmes* = cf. Ps 140,9; Ps 123,7^{b}
6 *Car vers toi, Seigneur, Seigneur, nos yeux* (regardent) = Ps 140,8^{a}
7 *Et en toi nous avons espéré* = Ps 140,8^{b}
Ne nous deçois pas, ô notre Dieu = Ps 21,6^{b}; Ps 30,2
D = comme [1] et [4]

En ayant la même doxologie que [1] et [4], cette prière aurait pu autrefois être dite avec la grande synaptie. Ce n'est pas impossible, comme début de la partie lucernaire des vêpres, après la longue psalmodie de la synaxe monastique. Quelques rares mss donneront [**8**] comme prière initiale, mais il ne s'agit pas là d'une praxis ancienne. Le commencement de la prière, en justifiant l'existence de l'office du soir par Ps 54,18 qui « prescrit » trois temps de prière, pourrait aussi suggérer un début d'office. Cette prière, qui avec le temps sera dite aussi en secret au moment de l'entrée (avec Ps 140,8 selon le Typicon de Constantinople, et avec le Ps 116 selon celui de S. Saba), ne manque pratiquement dans aucun manuscrit de vêpres.

NEUVIÈME PRIÈRE [**9**].

« Prière de l'inclination de la tête» (ou sans titre, immédiatement après l'invitation du diacre: « *Inclinez vos têtes devant le Seigneur* ») cette prière mettait fin aux vêpres, comme la prière correspondante du VIIIe livre des Constitutions Apostoliques:

[**9**] 1 *Seigneur, notre Dieu* /
2 *Qui as incliné les cieux et es descendu* = Ps 17,10; Ps 143,5
3 *pour le salut du genre humain* /
4 *Jette les yeux sur tes serviteurs et sur ton héritage* /
5 *Car c'est devant toi, juge redoutable et ami des hommes* /
6 *Que tes serviteurs ont incliné la tête, ont courbé leur cou* /
7 *Ce n'est pas des hommes qu'ils attendent secours* /
8 *Mais c'est sur ta pitié qu'ils comptent* /
9 *Et c'est ton salut qu'ils attendent* /
10 *En tout temps et au cours de cette soirée et de la nuit qui approche* /
11 *Garde-les de tout ennemi, de toute action hostile du diable* /
12 *Des vains raisonnements et des pensées mauvaises* = cf. Ps 93,11
D *Que la puissance de ton royaume soit bénie et glorifiée, Père, Fils et Saint-Esprit...*

Dans cette prière, pour la première fois, on ne parle pas à la première personne du pluriel, mais on prie pour d'autres, qui pourtant sont présents: c'est la prière d'un intermédiaire, d'un pontife.

La prière d'inclination des Constitutions (1) est apparemment différente par son contenu: après le rappel de la création de l'homme, être intelligent et maître des autres créatures, on spécifie que c'est aux princes qu'a été donné le pouvoir, et aux prêtres (ἱερεῖς) le culte légitime (λατρείαν ἔννομον). « *Descends, Seigneur, pantokrator, et montre ta face à ton peuple* » (cf. Ps 30,17 et Ps 79,15[b]) *qui a courbé le cou de son cœur, et bénis-le par le Christ qui nous a illuminés par la lumière de la connaissance et s'est révélé lui-même à nous* ». Le caractère sacerdotal de cette prière est plus accentué par rapport à [9]. Cette bénédiction sacerdotale consiste, et c'est d'ailleurs un point commun à toutes les bénédictions sur le peuple incliné à la fin des offices, en une manifestation de la face de Dieu qui s'illumine (qui sourit avec bienveillance) ou dans un regard (bénévole) de Dieu. L'origine de ces prières est dans Deut 6,22-27:

> *Yahveh parla à Moïse en disant:*
> *Parle à Aaron et à ses fils en disant:*
> *Vous bénirez ainsi les enfants d'Israel, vous leur direz:*
> « *Que Yahveh te bénisse et te garde!*
> *Que Yahveh fasse rayonner sa face sur toi et t'accorde sa grâce!*
> *Que Yahveh te montre sa face et te donne la paix!* »
> *C'est ainsi qu'ils mettront mon Nom sur les enfants d'Israel et je les bénirai.*

Cette formule est reprise par le Ps 66,2 à la première personne; elle fera partie du culte du Temple comme bénédiction du peuple après les sacrifices. Après la destruction du Temple, elle passera à la Synagogue comme dernière « bénédiction » de la *'Amidah*, en conservant son nom de *bircat kohanim* (bénédiction des prêtres) ou avec celui plus commun de *sim shalom* (*pone pacem*) (3). Une étude sur la théologie de cette prière nous amènerait à approfondir le sens de l'*oracle divin* comme réponse à une démarche humaine vers la divinité. Nous ne pouvons dans cet article que

(1) F. X. Funk, o.c., p. 546; J. Mateos, *Quelques anciens...*, p. 353.
(2) F. X. Funk, o.c., pp. 424-441; L. Bouyer, o.c., pp. 122-136.
(3) A. Hänggi-I. Pahl, o.c., pp. 43 et 53-54; L. Bouyer, o.c., p. 81.

suggérer l'existence de ce dialogue humano-divin dans quelque psaume: Ps 54, où à l'angoisse de l'homme des versets 1-16 suit l'intervention salvatrice de Dieu des versets 17-20 soulignée spécialement par le verset 23. Ainsi le Ps 90 est tout entier une réponse de confiance à quelqu'un qui se réfugie à l'abri de Dieu. Ainsi aussi le Ps 94, où à la démarche du peuple qui s'avance vers la demeure de Dieu (vv. 1-7) suit l'oracle d'avertissement et de salut des versets suivants. Même chose au Ps 84: 1-8, supplication du peuple, et 9-14, réponse de Dieu ou au nom de Dieu.

Chez les Byzantins cette bénédiction est conservée encore à la fin des offices mineurs sous la forme abrégée (et à la première personne) du Ps 66,2, plus propre pour des offices strictement monastiques à l'origine comme le sont les Petites Heures (1). Selon S. J. Chrysostome la bénédiction sur le peuple à la fin des offices, était prononcée par le célébrant en tenant la main étendue sur l'assemblée.

Le livre VIIe des Constitutions des Apôtres, comme on l'a déjà dit, nous donne aux chapitres 33-38 (2) le texte chrétien d'une '*Amidah* festive mais en supprimant la septième bénédiction, précisément la bénédiction sacerdotale de paix. Est-ce parce qu'elle sera donnée dans le livre VIIIe à la fin des vêpres et des matines? Nous ne pensons pas que celle-ci soit la vraie raison de la suppression, vue l'indépendance existant entre ces deux livres, mais nous ne pouvons imaginer aucune raison valable (3).

PRIÈRE CINQUIÈME BIS [V]

C'est une prière des vêpres aujourd'hui tombée en désuétude, mais qui a eu droit de cité entre [4] et [5] depuis les plus anciens mss connus jusqu'aux éditions russes du SLUZHÉBNIK (euchologe)

(1) Chez les Romains cette bénédiction a longtemps vécu hors de la liturgie sous le nom populaire de « bénédiction de S. François »; elle vient de retrouver sa place dans le Nouveau Missel comme bénédiction solennelle facultative « per annum », sous son nom historique de « bénédiction d'Aaron ».

(2) F. X. FUNK, o.c., pp. 424-440; L. BOUYER, o.c., pp. 122-136.

(3) Cf. L. BOUYER, o.c., p. 124.

du XVIIIe s. (1). Elle apparaît toujours comme prière du cinquième antiphone. Quelle est son origine et pourquoi a-t-elle été éliminée? Nous essayerons de répondre à ces questions après avoir examiné son texte (2):

[V] 1 *Bénis es tu, Seigneur, Dieu pantokrator* /
2 *Qui connais la pensée des hommes* = cf. Lc 6,8; Jo 6,61; 13,11
3 *Qui sais de quoi nous avons besoin* = cf. Mt 6,8.32; Lc 12,30
4 *Bien au delà de ce que nous demandons et même pensons* = Eph 3,20
5 *Toi donc, roi ami des hommes et toujours bon* /
6 *Rends-nous capables dans l'abondance de ta miséricorde d'invoquer ton Nom avec une conscience pure* = cf. 1Tim 3,9; 2 Tim 1,3
7 *Et ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal* = Mt 6,13, etc.
8 *Et dirige tout pour notre bien.*
D comme [1], [4] et [8]

Avec cette prière on arrivait au nombre de sept avant le Ps 140. Elle est, peut-être, disparue des livres, lorsque [7] a été déplacée de la fin de l'office à sa place actuelle. Quelque manuscrit a encore, comme c'est le cas des euchologes russes que nous venons de citer (cf. note 1), [V] et [7] avant le Ps 140: [1],[2],[3],[4],[V],[5],[6],[7] et [8]; elles sont déjà dites à voix basse pendant la récitation du Ps 103. Mais, pourquoi a-ton éliminé [V] et non pas une autre? Nous verrons que dans certains mms elle est retenue alors que d'autres, p. ex. [4], [5] et [6], disparaissent.

(1) Moscou 1602, Stratiansky 1604, Kiev 1629 (mais Pierre Mogila la considère facultative comme n'étant pas en usage chez les Grecs), Moscou 1652 et finalement, Chernigov 1797: cf. M. Skaballanovich, o.c. II, p. 75.

(2) Nous prenons le texte grec de cette prière de Goar, p. 35 (cf. aussi N. Borgia, o.c., p. 238 et P. Trempelas, a.c., XXV, p. 497): [V]:

[V]: Εὐλογητὸς εἶ Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτορ, ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν τῶν ἀνθρώπων, εἰδὼς ὧν χρείαν ἔχομεν ἐκ περισσοῦ ὑπὲρ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν· αὐτὸς φιλάνθρωπε βασιλεῦ καὶ κατὰ πάντα ἀγαθέ, ἱκάνωσον ἡμᾶς ἐν τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου ἀνεπαισχύντῳ συνειδότι ἐπικαλεῖσθαι τὸ ἅγιον ὄνομά σου· καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, καὶ πάντα πρὸς τὸ συμφέρον ἡμῖν οἰκονόμησον. Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, τῷ Πατρί...

D'après son texte nous pouvons constater une notable différence entre [V] et les autres prières: elle est la seule à être exclusivement inspirée par le N.T. Son contenu n'a rien de spécifiquement vespéral: elle suppose des demandes faites ou à faire en 2-4, suggère une préparation à invoquer le Nom de Dieu en 6 et prend la fin du « Pater » en 7, en ajoutant encore une demande générale en 8. Quelle a pu bien être la destination primitive de cette prière? Nous ne pensons pas qu'elle ait été destinée à accompagner un psaume, mais bien plutôt une synaptie de demandes ou le « Notre Père ». Mais elle était devenue la « prière du cinquième antiphone » déjà au VIII[e] siècle.

* * *

Arrivés à ce point de notre travail [1], nous pensons qu'il nous est possible de tirer quelques conclusions de l'étude du texte des prières analysées:

a) [1] est une collecte psalmique du Ps 85, sans allusion à l'heure de l'office;

b) [2] et [3] sont des prières spécifiquement vespérales, farcies de citations psalmiques; n'étant appliquées à aucun psaume en particulier, elles pouvaient accompagner des psaumes variables; elles auraient pu aussi accompagner la synaptie finale des vêpres;

c) [4] est une prière de début d'office de louange; par sa doxologie elle aurait pu remplacer [1];

d) [5] et [6] ressemblent fort à [2] et à [3]; il y a cependant entre elles une différence de style et même de contenu: [2] et [3] n'ont presque pas d'introduction de louange; [5] et [6] débutent par une allusion à la Providence pour ce qui est surtout du gouvernement du cosmos, les demandes étant réduites presque à la seule requête d'une soirée tranquille et une nuit sans péché;

[1] Nous aimerions pouvoir reprendre dans un avenir non trop éloigné, l'étude du texte des prières de façon plus approfondie, y incluant celle des prières qui dans la table I figurent comme [IX], [X], [XI], [XII], [XIII] et [XIV].

e) il n'est pas impossible que [4], [5] et [6], pour les raisons indiquées plus haut, puissent former un ensemble indépendant et parallèle aux trois premières prières. L'étude des documents pourra ajouter peut-être quelque élément positif à cette hypothèse;

f) [7] est une prière synthétique de tout l'office des vêpres: plus complète que [5] et [6]. Nous lui avons trouvé des ressemblances avec la 1ère prière des vêpres des Constitutions Apostoliques;

g) [8] est la prière traditionnelle du Ps 140, quoique son début en soit indépendant. Ce même début et la doxologie finale pourraient aussi suggérer un début d'office;

h) [9] est la prière d'inclination, de la fin de l'office; elle plonge ses racines dans la tradition vétérotestamentaire de la « bénédiction d'Aaron » et trouve déjà dans le livre VIIIe des Constitutions des Apôtres un usage établi;

i) [V] est une prière d'inspiration néotestamentaire qui semble avoir accompagné une synaptie ou bien le « Notre Père ».

j) Toutes ces prières apparaissent pour la première fois et déjà ensemble dans les mss. du VIII-Xe siècle. Nous manquons de documents pour une date antérieure. Une certaine parenté, vue davantage dans leur ensemble que dans leurs expressions verbales, avec la prière traditionnelle juive, et par là, pensons-nous, avec la prière judéo-chrétienne, ne nous autorise à rien d'autre qu'à des hypothèses. La ressemblance avec les Constitutions des Apôtres ne vaut que pour deux prières. Un heureux hazard un jour nous mettra peut-être sur une piste qui nous permette de reculer la date limite du VIIIe siècle, en nous rapprochant des sources de chacune des prières.

Dans la seconde partie de ce travail, nous présenterons les mss postérieurs à cette date; ils montreront l'usage que de ces prières ont fait les Byzantins depuis le Moyen Age jusqu'au moment où l'Imprimerie fixera une des praxis parmi tant d'autres, peut-être, plus heureuses, en la faisant devenir « officielle ».

II.: LES MANUSCRITS

Pour celui qui entre dans le monde des euchologes grecs manuscrits, en général assez semblables entre eux quant aux formulaires des messes de *Chrysostome* et de *Basile* (1), voire des *Présanctifiés*, rien n'est plus déroutant que l'impressionant manque d'uniformité pour ce qui est des prières des matines et des vêpres. Ces offices ont dû être célébrés de manières bien différentes, selon les lieux et les époques, à en juger d'après les manuscrits qui sont arrivés jusqu'à nous. L'étude de l'un ou de l'autre manuscrit ne suffit pas si on veut arriver à des conclusions définitives; celles-ci d'ailleurs sont impossibles pour le moment, car le nombre assez grand de mss connus ne s'étend pas à toutes les époques; en outre on n'est pas sûr qu'il représente toutes les traditions locales; et plus que de traditions, nous pensons qu'il faut parler de la tradition de liberté dont jouissait chaque monastère pour adapter au propre usage les livres d'autrui.

A. DMITRIEVSKY, dans le IIe volume de son « *Opisanie*... » (2), a publié, parfois sans beaucoup de précision, un très grand nombre d'euchologes mss se trouvant hors de la Russie; pour ce qui était des bons et nombreux mss conservés en Russie il a pensé qu'il était plus facile d'aller les consulter dans les bibliothèques... L'archimandrite Ambrosios STAURINOS (3) avait analysé soigneusement, quoique de façon peu pratique pour nous, le riche matériel offert par Dmitrievsky. P. TREMPELAS (4) a étudié les mss d'Athènes: travail sérieux et utile à condition qu'on s'assimile sa méthode critique de travail. Staurinos veut restaurer le vieil office, Trempelas veut justifier l'actuel: cela se remarque dans leurs études respectives.

(1) L'édition de la thèse doctorale de André JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, paraît ne pas devoir tarder; chose qui ne pourra que réjouir les liturgistes, ainsi que l'édition par le même auteur du fameux *Codex Barberini grec 336*, le plus vieil euchologe connu, cité par Goar comme le ms du couvent de S. Marc de Florence.

(2) Voir ci-dessus p. 85, note 3.

(3) *Ibid.* note 4 b.

(4) P. 86, note 4 d.

Nous-mêmes, en nous servant du matériel étudié par d'autres, nous avons pu ajouter le témoignage de quelque manuscrit ancien de la Bibliothèque Vaticane et de celle de Grottaferrata. Nous avons pu aussi consulter quelques microfilms des bibliothèques russes et de celle de Paris, grâce à la courtoisie de A. Jacob et de J. Mateos. Nous connaissons l'existence d'autres mss intéressants mais nous n'avons pas eu l'occasion de les voir.

Nous avons essayé de grouper nos mss de façon homogène en les classifiant selon les différents types de vêpres que nous avons cru y découvrir, et pour autant que cela nous semblait possible, nous en avons tiré quelques conclusions.

Nous ne tiendrons pas compte dans la classification des mss du nom que l'office y reçoit: ΛΥΧΝΙΚΟΝ ou ΕΣΠΕΡΙΝΟΝ; malgré nos espoirs il ne semble pas avoir une valeur discriminatoire.

Vêpres de type A):

C'est l'ordre des prières le plus complet qu'on connaisse; il nous est transmis de la même façon, à part quelques différences de Barb. 336 [1], par un groupe de 7 mss, tous parmi les plus vieux connus; selon A. Jacob, les deux premiers appartiennent à l'*ancienne recension italo-grecque* et les trois suivants à celle *constantinopolitaine*; les deux derniers ne sont pas classifiés.

1°: *Barb. 336* (VIIIe s.), provenant de l'Italie Méridionale;
2°: *Uspensky* 226 (Leningrad) (Xe s.), italo-grec du Sinaï;
3°: *Sevastianov 474* (Bibl. Lenin. Moscou, gr. 27) (Xe s.), palestinien?;
4°: *Sinaiticus 958* (XIe s.) = Dmitr. II,21; peut-être copié au Sinaï;
5°: *Sinaiticus 959* (XIe s.) = Dmitr. II,62;
6°: *Coislin 213* (a. D. 1027) = Dmitr. II,1001; d'un prêtre de S. Sophie de Constantinople;
7°: *Grottaferrata G.b.I*; provenant de Crète, employé au Concile de Florence.

(1) Tous les mss sont grecs si le contraire n'est pas dit. Pour les mss se trouvant en Union Soviétique nous comptons ajouter ultérieurement quelques précisions dans cette même revue, vu la possibilité qui nous fut offerte dernièrement de les consulter sur place.

Table II - Schema de vêpres de type A) = Goar pp. 35-37
(cf. table I, pag. 87)

[1]	= prière du	1^{r} antiphone du lucernaire	ou 1e des vespérales: Barb. 336	
[2] =	»	2e »	» 2e vespérale: idem	
[3] =	»	3e »	» 3e »	
[4] =	»	4e »	» 4e »	
[V] =	»	5e »	» 5e »	
[5] =	»	6e »	» 6e »	
[6] =	»	7e »	» 7e »	
[8] =	»	8e »: avant le Ps 140	» pour le Ps 140: Barb. 336	

prokeimenon et *Kyrie eleison*

[IX]	=	prière du	1e petit antiphone	: *Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου.*
[X]	=	»	2e » »	: *Ὁ Μονογενής.*
[XI]	=	»	3e » »	, du trisagion
[XII]	=	»	des catéchumènes	
[XIII]	=	»	1e des fidèles	
[XIV]	=	»	2e des fidèles	
[7]	=	»	de l'apolysis (ou prière-apolysis: Barb. 336)	
[9]	=	»	de l'inclination de la tête (sans titre dans les mss, exc. Sin. 959)	

Type B)

Comme A), mais [XII], [XIII] et [XIV], c. à d. les prières des catéchumènes et des fidèles disparaissent.

Les quelques documents qui témoignent de cette tradition sont d'un siècle environ plus récents que A); les deux premiers seraient de l'*ancienne recension constantinopolitaine*:

1°: *Sin. 961* (XI-XIIe s.) = Dmitr. II,76; peut-être copié au Sinaï;
2°: *Vat. 1970* (XIIe s.); provenant du Patirion de Rossano (Calabre). Comme le Barb. 336 il parle de prières vespérales et non d'antiphones;
3°: *Coislin 214* (XIIe s.);
4°: *Koutloumousiou 491* (XIVe s.) = Dmitr. II,356; écrit pour un monastère de femmes de Constantinople.

Dans ce type de vêpres on a [IX], [X] et [XI] c.à.d. les prières des petits antiphones, suivies de [7] ou prière de l'*apolysis* et de [9] ou d'*inclination de la tête*; c'est là un schéma de cinq prières commun

à beaucoup d'offices de Constantinople: *pannychis* ou *mega hesperinon* (1), *mesonykticon* (2), *heures* (3). Dans tous ces offices la quatrième prière après les trois antiphones s'appelle de l'*apolysis* (4).

Les vêpres du dimanche de la Pentecôte ont longtemps conservé ce schéma de cinq prières, doublées pour l'occasion, chacune d'elles, d'une prière propre à la fête (5). L'office actuel de ce même jour en est une adaptation: les trois antiphones ont disparus en cédant leur dernier *stichîron* aux *stichîra aposticha*: du coup, les trois prières doubles des antiphones se sont rapprochées entre elles.

Type C)

Comme **B**), mais en omettant l'une ou l'autre des prières [X], [XI] ou [7]:

1°: *Grottaferrata G.b. VII* (Xe s.); de l'*ancienne recension constantinopol.*, écrit en Italie; manquent [X], [XI] et [7]; le copiste a laissé une place vide, insuffisante pour les trois cependant;
2°: *Sin. 968* (a.D. 1426) = Dmitr. II,395; schéma comme 1°;
3°: *Sin. 980* (a.D. 1475) = Dmitr. II,425; comme 1°;
4°: *Patr. Alexandr. 455* (a.D. 1501) = Dmitr. II,665; manquent [X] et [XI];
5°: *Bibl. Nat. Ath. 661* (I: P. Trempelas, XXV, 498); manquent [X] et [7]; a [XII].

Ce flottement, vu le petit nombre de mss qui en témoignent, ne nous permet pas de tirer de conclusion sur le developpement

(1) *Sin. 956* (Xe s.) = Dmitrievsky, II,13; *Sin. 962* (XI-XIIe s.) = D 65; *Sin. 961* (XI-XIIe s.) = D 77; *Coislin 214* (XIIe s.); *Vat. 1970* (XIIe s.); *Patr. Alexandr. 104* (XIVe s.) = D 350; *Pantokr. 149* (XVe s.) = D 485.

(2) *Sin. 959* (Xe s.) = D 62; *Sin. 961* (XIe s.) = D 62; *Vat. 1970* (XIIe s.).

(3) *Sin. 958* (Xe s.) = D 35...; *Coislin 213* (a. D. 1027) = D 1003...; cf. aussi les *heures mineures* du monastère du Sauveur de Messine, M. Arranz, *Le Typicon...*, pp. 199...

(4) Deux documents présentent une *trito-ektî* quadragésimale, où la prière d'apolysis suit deux prières des fidèles, et elle-même est appelée « troisième »: *Sin. 957* (IX-Xe s.) = Dmitr. II,11, et *Sin. 956* = Dmitr. II,17.

(5) Cf. Dmitrievsky, II,15,45 et 999; M. Arranz, *Le Typicon...*, pp. 280...

de l'office; il nous semble être dû à un désir de réintroduire les vieilles prières des petits antiphones, complètement disparues des mss plus anciens des types **D**) et **E**). Inexplicable la disparition de [7].

Type D)

Huit antiphones: [1], [2], [3], [4], [V], [5], [6], [8]+[7], [9]. Les petites antiphones constantinopolitaines ont complètement disparu. Un schéma de vêpres assez simple: huit antiphones, la synaptie et l'inclination de la tête, quoique les deux premiers mss de la liste attribuent [7] au « neuvième antiphone ». Les Présanctifiés de ces documents ne donnent que [1] et [8], premier et dernier antiphone, comme c'était la praxis à l'Hagia Sophia de Constantinople au Xe s. (1). Les trois premiers documents sont de la *nouvelle recension constantinopolitaine*, provenant de la Calabre et de la Sicile:

1°: *Vat. 1811* (a.D. 1147);
2°: *Barb. 431* (XII[e] s.); dans les Présanctifiés apparaît le Ps 103 au début, mais [1] suit la synaptie;
3°: *Vat. 1875* (XII[e] s.);
4°: *Sin. 988* (XV[e] s.) = Dmitr. II, 578; description obscure; [7] a comme titre « après l'entrée », c. à d. après [8]; [7] manque le dimanche de la Pentecôte;
5°: *Bibl. Nat. Athènes 685* (K: P. Trempelas, XXV, 498 ...); manque un feuillet à la place de [V] et [5].

Type E)

Comme **D**), mais avec omission de [7]; on ne parle pas d'antiphones; aux Présanctifiés, seules [1] et [8], précédées du Ps 103:

1°: *Barb. 393* (XII[e] s.), de la *nouvelle recension constantinopolitaine*, de la Calabre, ainsi que le suivant;
2°: *Barb. 345* (XII[e] s.);
3°: *Patmos 104* (XIII[e] s.) = Dmitrievsky, II,153; description trop sommaire.

(1) Cf. J. Mateos, *Le Typicon...* II, p. 12.

Tous les 20 mss classifiés sous **A**), **B**), **C**), **D**), **E**), malgré leurs différences et leur diverse provenance, coïncidaient dans les huit premières prières, destinées, à part quelque exception (de poids, il faut le reconnaître), à huit antiphones. Comme 8e antiphone on notait toujours le Ps 140. La prière [**8**] peut être partout reconnue comme la dernière de la psalmodie, et elle nous servira de point de repère dans les mss qui vont suivre et qui se laissent classifier de façon moins aisée: nous les classifierons par le nombre de leurs antiphones.

Type F)

Sept antiphones: [1], [2], [3], [4], [V], [5], [**8**]+[9]; quoique seules les quatre premières s'appellent « prières des antiphones »; manquent donc [**6**] et [7]:

Musée Byz. Athènes 22 (alpha: P. Trempelas, XXV, 350...) (XVIIe s.).

Type G)

Six antiphones: [1], [2], [3], [4], [V], [**8**]+[IX], [7], [9], [XVII]:

1°: *Grottaferrata G.b.X* (Xe s.); le Ps 140 est dit « sixième antiphone »; [7] est dite « *apolytik.* » tandis que XVII (manque dans Goar) est la « *prière de l'apolysis* »;

2°: *Mus. Byz. Athènes 5* (delta maj.: P. Trempelas, XXV, 350 ...): pour ce qui est des antiphones, coïncide avec le précédant: [1], [2], [3], [4], [V], [**8**]+[9]; la grande synaptie précède [**8**] [1]; manque [7].

Type H)

Cinq antiphones: [1], [2], [3], [V], [**8**]+[XVI]; mais [**8**] est encore dit « du huitième antiphone »; prière d'inclination [XVI] à la place de [9]. Présanctifiés comme D) et E): [1] et [**8**]. Un seul document calabro-sicilien, de la *nouvelle recension*:

Grottaferrata G.b. II (XIIe s.).

(1) Cf. ce qui a été dit à propos de la doxologie de [**8**], pag. 99.

Type I)

Cinq antiphones aussi: [1],[2],[3],[4],[8]+[7],[9]; témoignage de documents de provenance en grande partie du Mont Athos:

1°: *Paris 328* (XI-XIVe s.); manque le début des vêpres; même schéma que les Présanctifiés;
2°: *Vatopedi 133* (XIVe s.) = Dmitr. II,274; dans les vêpres pas de mention d'antiphones. Présanctifiés (D. 273): [1], [2] et [3] pendant le Ps 103 et avant la synaptie; Ps 119 et ss. distribués en antiphones, avec synapties, mais sans prières (on fait la *prothèse* pendant ce temps-là); [4] semble omise (1);
3°: *M. Lavra 103* (XVe s.) = Dmitr. II,625;
4°: *Euchologe d'Antonin* (olim Bibl. S. Petersbourg) (XVe s.) = Dmitr. II,501;
5°: *Vatopedi 134* (a.D. 1538) = Dmitr. II,766;
6°: *Esfigmenou 208* (XVIe s.) = Dmitr. II,835;
7°: *Mus. Byz. Athènes 13* (sigma maj.: P. Trempelas, XXV, 350 ...) (XVIe s.); renvoie aux Présanctifiés, où [1], [2], [3] et [4] sont prières des antiphones; manque [7];
8°: *Bibl. Nat. Athènes 1910* (Q: P. Trempelas, ut supra) (XVIe s.); schéma original: [1], [2], [3], [4], [8]+([6], [7], [5]) [9]; une rubrique (2) prescrit [5], [6] et [7], une par jour successivement. Une ingenieuse solution pour classer [5] et [6] qui avaient perdu leur antiphone. Nous avions vu que par leur texte, elles avaient pu autrefois remplir ce rôle de prières de fin d'office vespéral, qu'elles retrouvent ici;
9°: *Sin. 973* (a.D. 1153) = Dmitr. II,86 et 88; description confuse: Présanctifiés: [1], [2], [3], [4], [8]; [1] est dite à la prothèse; [2] avec la grande synaptie après le Ps 103; [3] et [4] figurent comme prières du 3e et 4e antiphone; [8] pour avant le Ps 140. Vêpres: [8] avec la synaptie après le Ps 103; « les autres prières dans la liturgie du Carême »; puis [7] et [9] à leur place.
10°: *S. Sepulcre-Constantinople 8* (XVe s.) = Dmitr. II,475; quatre antiphones pour les Présanctifiés.

(1) Cf. I. FOUNTOULIS, a.c., p. 275 et ss.: citation de ce codex et de beaucoup d'autres, contenant la praxis de dire les prières [1], [2] et [3] pendant le psaume 103 aux Présanctifiés.

(2) P. TREMPELAS, a.c., XXV, p. 501.

Type K)

Quatre antiphones ou **trois antiphones** + Ps **140**: [1], [2], [3], [8]...:

1°: *Vat. 1833* (X s.): [1], [2], [3], [8]+[7], [9], [XVII];
2°: *Sin. 962* (XI-XIIe s.) = Dmitr. II,65: [1], [2], [3], [8]+[7], [9];
3°: *Bibl. Nat. Athènes 713* (gamma maj.: P. Trempelas, XXV, 350...) (XIIe s.): [1], [2], [3], [8]+[7], [9];
4°: *Patmos 105* (XIIIe s.) = Dmitr. II,161; (cf. N. Uspensky, a.c. p. 36...); schéma: [1], [2], [3], [8], [4], [7], [9], [XVII]; [1], [2] et [3] pour trois antiphones; [8] pour le Ps 140; [4] pour le Ps 129; [7] avec sa synaptie; [XVII] comme « apolysis des prières vespérales »;
5°: *Mus. Byz. 134* (pi maj., P. Trempelas. XXV, ad calcem: 351, 502, 503, 505, 506) (XVIe s.): comme 4°;
6°: *Géorgien 208* (olim. Bibl. S. Petersbourg) (XVe s.) = Kekelidze, *Gruzinskie Pámiatniky*, 164: cf. M. Skaballanovich, II,73, qui donne une description incomplète; [1], [2] et [3] après le Ps 103 comme prières d'antiphones;
7°: *Euchologe géorg. Mus. Eccl. Tiflis* (XVIe s.) = Kekelidze, 44; même schéma sans le Ps 103;
8°: *Sin. 984* (XVe s.) = Dmitr. II,594: [1], [2], [3], [8], [9]; les trois premières pendant le Ps 103; [9] avec la synaptie de demandes. Ce même ms ne donne que trois prières pour l'*orthros*, et précisément pendant le *hexapsalmos*, ce qui le rend bien suspect;
9°: *Bibl. Nat. Athènes 781* (xi maj.: P. Trempelas, XXV,350...) (XVIe s.); [1], [2], [3], [8], [9]; les trois premières pendant le Ps 103, malgré l'existence de trois antiphones; [1] cependant précédée du *Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*;
10°: *Sin. 986* (XVe s.) = Dmitr. II,615; c'est la liturgie des Présanctifiés de la Grande Lavra de l'Athos: [1], [2] et [3] pendant le Ps 103;

Autres mss témoignant du schéma [1], [2], [3], [8], dont nous n'avons qu'une description incomplète:

11°: *M. Lavra 7* (XIVe s.) = Dmitr. II,365; a [7] et [9];
12°: *Bibl. Nat. Athènes 769* (theta maj., P. Trempelas, XXV,350...); manque [7];

13°: *Bibl. Nat. Athènes 94* (a.D. 1542) = Dmitr. II,787;
14°: *Soph. Bibl. 518* (olim Bibl. S. Petersburg) (XIIIe s.) = M. Skaballanovich, II,74; a [7].

Type L)

Trois antiphones: [1], [2], [8], [7], [9].

Les quatre premiers documents témoignant de ce schéma proviennent de la region d'Otranto dans l'Italie Méridionale, classifiés par A. Jacob dans la *nouvelle recension constantinopolitaine* les trois premiers, et dans l'*ancienne* le quatrième:

1°: *Ottob. 344* (a.D. 1177); a le Ps 103, mais [1] et [2] semblent en être indépendantes; entre [1] et [2] le Ps 119 et ss. (1); Présanctifiés: [1], [2], [8];
2°: *Barb. 443* (XIIIe s.); Ps 103 et [1] et [2] indépendants; Présanctifiés: [1], [2], [8];
3°: *Sin. 966* (XIIIe s.) = Dmitr. II,206;
4°: *Ottob. 434* (XIIIe s.); pas mention du Ps 103; Présanctifiés: [1], [2] et [8];
5°: *Caracallou 163* (a.D. 1512) = Dmitr. II,705.

Type M)

Deux antiphones: [1], [8]; deux manuscrits, très anciens, nous offrent ce schéma de la psalmodie des vêpres:

1°: *Sin. 957* (IX-Xe s.) = Dmitr. II,16: [1], [8] et [9];
2°: *Grottaferrata G.b. XX* (Xe s.): [1], [8], ektenie, [7] et [9].

Les jours de fête et de jeûne dans les vêpres du Typicon de la Grande Eglise de Constantinople (2), vers cette même époque, il n'y avait que deux antiphones: le premier et le dernier, le Ps 85 et le 140. Témoignent de ce même schéma les Présanctifiés des types

(1) C'était la seule psalmodie vespérale des jours de semaine à Messine vers la même époque: M. ARRANZ, *Le Typicon*..., p. 431, index V: προσκύρια.

(2) J. MATEOS, *Le Typicon*..., II, 321.

D), E) H), et il faut le supposer pareillement pour ceux de A), B), C) (1).

Quand la psalmodie des antiphones chantés a cédé la place à la récitation d'un kathisma du Psautier palestinien, celui-ci a été soit divisé en trois pseudoantiphones (2), selon ses trois *staseis* ou *gloriae* primitives, en pourvoyant chaque antiphone d'une synaptie et, en principe, d'une prière aussi, (Présanctifiés actuels) (3), et alors ou a eu [1], [2], [3] et [8]: Type K); ou bien le kathisma a conservé son unité, sans être interrompu par les petites synapties (vêpres ordinaires): la grande synaptie avant le kathisma et une petite après avec [1] et [8]: Type M).

Le Ps 103 n'aurait jamais dû être pris pour un antiphone, parce que, comme son nom l'indique, il n'est que « introductoire » et précède même la grande synaptie: il ne peut dans aucun cas remplacer l'ancien Ps 85. Si toutefois quelque tradition lui a confié ce rôle (4), alors ce sont les schémas H) et I) qui conviennent, si le kathisma est divisé en trois « antiphones », ou L), s'il ne l'est pas.

* * *

La praxis de dire pendant le Ps 103, ou à un autre moment propice, les prières qui ne trouvaient plus de place dans le courant de l'office, est assez ancienne comme en témoignent ces deux mss:

(1) Ils ne parlent pas de la psalmodie des Présanctifiés car elle était celle de tous les jours, les antiphones; *Vat. 1970* et *Coislin 214*, du Type B) renvoient aux vêpres.

(2) Cf. I. FOUNTOULIS, a.c., p. 293, où l'auteur démontre comment les *staseis* du Psautier palestinien contenant les Ps 119 et ss. ne peuvent pas être identifiées avec les *antiphones* du Psautier constantinopolitain des mêmes psaumes; nous reprendrons plus tard cette argumentation que nous acceptons pleinement.

(3) Et d'autres cas assez rares dans la praxis russe, cf. J. MATEOS, *La synaxe...*, 272.

(4) *Sin. 1036* (XII-XIIIe s.) = Dmitr. II,147, pour les Présanctifiés, place la synaptie et [1] avant le Ps 103, celui-ci prenant alors la place du premier antiphone d'autrefois. Nous renvoyons à l'excellent article de I. Fountoulis pour la question des Présanctifiés, office cité par nous dans les seuls cas où cela pouvait nous éclairer dans l'étude des vêpres. Le rapport entre les deux offices, évident dans certains documents, ne l'est pas dans tous.

1°: *Vat. 2005B* (a.D. 1197-1211), de la Calabre, *nouvelle recension*; même schéma pour vêpres et Présanctifiés:
[2], [3], [4], [5] et [6] pendant Ps 103; synaptie, [1], [8] avec Ps 140;

2°: *Xenofont. 161* (XIVe s.) = Dmitr. II,362; référence incomplète et pour les seuls Présanctifiés: [1], [8], [2], [3]...; il faut supposer que [2] et [3] se disaient après le Ps 140, mais là elles n'avaient pas une place propre.

Vat. 2005 nous aide à comprendre les raisons du passage des types de vêpres étudiés jusqu'ici au Type N. Si entre les types ABCDE) et H) et suivants on pouvait trouver des différences notables, ils avaient aussi un dénominateur commun: en principe, les prières des antiphones devaient être dites à leur place ou, dans des offices plus sobres, être adaptées aux nouvelles structures, ou, en dernière instance, être supprimées si elles s'avéraient inutiles.

Vat. 2005 ne veut rien perdre: les prières se trouvant dans l'euchologe sacerdotal, indépendant du horologion, et qui ne se disent pas pendant l'office, seront dites par le prêtre tout bas pendant le « temps mort » du long psaume du début. Les mss de Type N) ne feront que développer cette rubrique, en incluant dans ces prières secrètes [1] et [7], qui pourtant n'étaient pas affectées par la disparition des anciens antiphones, et qui avaient une place bien déterminée dans l'office.

Type N)

Praxis actuelle: [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7] sont récitées par le célébrant pendant l'exécution du Ps 103:

1°: *Solovetsk. 1021* (XVe s.) = Skaballanovich, II,75.
2°: *Troitse-Serg. Lavra* (XVIe s.) = idem.

A. Dmitrievsky ne décrit aucun manuscrit de ce type, mais connaissant sa méthode de décrire en détail seulement ce qui ne correspond pas à la pratique officielle, nous pouvons avec une grande probabilité attribuer au Type N) les mss suivants cités par lui comme contenant un office de vêpres:

Esfigmenou XXIX (XIVe s.) = D 269; *M. Laura 93* (XIVe s.) = D 367; *M. Laura 88* (a.D. 1475) = D 435; *Pantrokrator 149* (XVe s.)

= D 485; *Sin. 972* (XVᵉ s.) = D 574; *M. Laura 31* (XVᵉ s.) = D 626; *Patmos 690* (XVᵉ s.) = D 650; *Caracallou 170* (XVᵉ s.) = D 658; *Koutloumousiou 470* (a.D. 1520) = D 719; *M. Laura 129 omega* (a. D. 1522) = D 747; *Caracallou 135* (a.D. 1539) = D 784; *Caracallou 151* (a.D. 1553) = D 792; *M. Laura 60* (a.D. 1578) = D 801; *M. Laura 104* (XVIᵉ s.) = D 913; *M. Laura 58* (XVIᵉ s.) = D 914; *Koutloumousiou 358* (XVIᵉ s.) = D 924.

Quelque document, rare, témoigne de la praxis de dire huit prières pendant le Ps 103: [1], [2], [3], [4], [V], [5], [6] et [7]:

1°: *Bibl. Synodale Moscou 279* (takticon de Jean Cantacouzène, XIVᵉ s.) (1).
2°: tous les euchologes russes imprimés de la Note 1 de la p. 102.

Aucun document de ce type n'est antérieur au XIVᵉ siècle. On aurait l'impression de se trouver devant une tradition plutôt de provenance athonite. Les citations implicites de Dmitrievsky ne suffisent pas pour soutenir une conclusion quelconque; il faudrait vérifier les documents qu'il cite.

Toute une autre série de citations nous est encore moins utile, car voulant être plus précis, Dmitrievsky et Skaballanovich précisent le nombre de prières dans un certain nombre de mss (2).

(1) Nous ne sommes pas sûrs du bien fondé de cette citation de M. Skaballanovich, car en même temps que ce manuscrit, il cite *Uspensky 226*, comme témoin de la même praxis; or, Uspensky 226 (que nous avons pu étudier sur microfilm) est un représentant du Type A).

(2) Sept Prières: *Dionisiou 452* (XVᵉ s.) = D 644; *Chaushk. Bibl.* (Thessalonique) *29* (XVᵉ s.) = D 649; *Protatou* (Athos) *69* (1592) = D 808; *S. Sépulcre CP 68* (XVIᵉ s.) = D 809; *Sin. 978* (XVIᵉ s.) = D 858; *Patr. Alexandr. 1070* (XVIᵉ s.) = D 911. — Huit Prières: *Kostamonitou 59* (XIV-XVᵉ s.) = D 369; *S. Sépulcre CP 615* (1522) = D 720; cf. réponse du Métrop. Kiprian (XIVᵉ s.) dans Skaballanovich, II,74. — Neuf Prières: *Patmos 689* (XV-XVIᵉ s.) = D 661; *M. Laura 21* (1536) = D 753; et cité par Skaballanovich (II,74): *Solovetsk. Bibl.* (Académ. Eccl. Kazan) *1019* (XVᵉ s.). — Dix Prières: *Kostamonitou 19,20* (XVᵉ s.) = D 491; *Chaushk. 31* (XVIᵉ s.) = D 919; et selon Skaballanovich (l.c.): *Troitse-Serg. Lavra 218* (XVIᵉ s.); *Solov. 1021* (XVᵉ s.). — Onze Prières: *M. Laura 105* (XVᵉ s.) = D 632; *Sin. 977* (1516) = D 707; *Sin. 979* (XVIᵉ s.) = D 866; *Sin. 989* (XVIᵉ s.) = D. 887; *Solov. 1024, 1025, 1026, 1029, 1032* (XVIᵉ s.); *Bibl. Tipogr. Mosc. 131* (XVIᵉ s.); *Synod. Mosc. 615* (XVIᵉ s.).

Nous pouvons de nouveau supposer, qu'il s'agit d'un schéma assez proche du Type N), mais nous ne pouvons avancer aucune hypothèse, car nous ignorons si dans le chiffre donné il faut inclure ou non des prières telles que celle de l'ekténie, que nous avons exclue de notre étude.

Six autres documents ont echappé aux types ou schémas précédants des vêpres:

MANUSCRITS HORS SÉRIE

Sin. 982 (XIIIe s.) = Dmitrievsky, II,233: [1], [2], [3], [8], [V], [5], [6], [IX], [XI], [XII], [XIV], [7], [9], [XV]; si le choix des prières des petites antiphones [IX] et [XI] et celle des catéchumènes et la seconde des fidèles [XII] et [XIV], pouvaient recomander ce ms comme ancien, la suite [1], [2], [3], [8] paraît le placer dans le type K). Les présanctifiés de ce ms. nous donnent [8], [2] et [1];

Grottaferrata Z.d. II (XIe s.): [1], [2], [3], [4], [9]; les trois premières destinées aux antiphones, et donc [4] à la place de [8]. Cas bien intéressant pour l'étude s'il donnait plus de garanties d'être autre chose qu'un appendice d'usage plutôt privé que liturgique: le livre n'est pas un euchologe.

Soph. Bibl. 524 (Léningrad) (XIIIe s.) = Skaballanovich, II,74: [1], [2], [3], [6]...; Skaballanovich l'interprète comme un témoin des trois antiphones, mais la description du ms. n'étant pas complète, aucune conclusion n'est possible.

Bibl. Nat. Athènes 2086 (L: P. Trempelas, XXV, 350...) (XIVe s.): [1], [2], [3]...[7], [9]; aucune conclusion n'est possible.

Bibl. Nat. Athènes 662 (H: P. Trempelas, idem) (XII-XIIIe s.): [1], [2], [3], [4], [V], [5], [6], [7], [8], [9]; les neuf premières prières sont numérotées selon le nombre de neuf antiphones, ce qui nous semble exceptionnel.

Mus. Byz. Athènes 14 (O: P. Trempelas, idem) (XVIe s.): [1], [2], [3], [V], [5], [6], [7], [8], synaptie, [9]; l'absence de [4] semble être une omission du copiste, car [5], [6] et [7] sont appelées prières des sixième, septième et huitième antiphones respectivement.

Nous ne tiendrons pas compte de ces manuscrits dans notre essai d'interprétation de l'histoire de l'euchologie des vêpres, en les considérant pour le moment comme des exceptions.

III.: CONCLUSIONS

En reprenant les constatations faites en parcourant le texte de nos prières et en comparant les manuscrits des différents types selon l'usage que d'elles on fait les liturgistes byzantins du Moyen Age, nous pouvons affirmer que les six premières prières récitées aujourd'hui par le prêtre pendant le Ps 103, avec celle que nous avons désignée par [**V**] et avec la prière du Ps 140 ou « de l'entrée », c. à d. [**1**], [**2**], [**3**], [**4**], [**V**], [**5**], [**6**] et [**8**], étaient autrefois les prières des huit antiphones de la partie psalmodique des « vêpres chantées », correspondant à ce que J. Mateos appelle « la synaxe monastique des vêpres monastiques » (1).

Des huit antiphones du XVe siècle Syméon de Thessalonique nous parle comme d'une relique du passé ou presque, et cela même dans sa cathédrale, qu'il considérait non sans un point d'honneur comme le dernier rempart des magnifiques célébrations byzantines des temps passés (2). Syméon, qui dans le chapitre 331 du *De sacra precatione* (3) décrit les vêpres monastiques, devenues alors habituelles, avec le Ps 103 et la distribution palestinienne du Psautier (que plus tard il appelle κάθισμα), parlera dans les ch. 346-348 (4) du fameux ᾀσματικὸς ἑσπερινός, célébré dans le passé « dans toutes les églises catholiques de l'*oikouméni* » (5) et que en ce moment seule sa cathédrale conservait encore.

D'après la description de Syméon, le Ps 85 était chanté tous les jours, précédé de la synaptie (6) et de la première prière du lucernaire, qui contenait, toujours d'après lui, le sens et même les paroles du Psaume (7). La prière [**8**] accompagnait le Ps 140 et se disait avant l'entrée. Les autres prières, nous dit de façon très générale Syméon, « tu trouveras » comment elles se rapportent aux psaumes: mais il ne cite ni les unes ni les autres.

(1) Cf. article du même titre déjà cité.

(2) Cf. le contexte historique dans O. STRUNK, art. cit. (ci-dessus p. 89, note 2) pp. 178-179.

(3) PG 155,596D-597B; cf. J. MATEOS, *La synaxe...*, 266.

(4) PG 155,624D-636B; cf. J. MATEOS, id., 265 et 271.

(5) PG 155,624B: ici par églises catholiques de l'oikouméni nous pensons qu'il faut comprendre les cathédrales de l'empire byzantin.

(6) PG 155,625BC.

(7) PG 155,628BC.

En fait, ainsi se plaigne-t-il, les antiphones (variables) ne se disaient plus par faiblesse ou par négligence (1), si ce n'était en Carême et les samedis. Les jours de Carême on chante six antiphones ou un seul kathisma; les samedis, le Ps 1 (avec le Ps 2: les deux psaumes constituaient le premier antiphone du Psautier de Constantinople, ayant comme refrain l'*allîlouia*, comme tous les antiphones de nombre impair) (2).

Commentant ce passage de Syméon, P. Trempelas (3) interprète les six antiphones comme étant deux kathismata décomposés en *staseis*. Cette interprétation est à bon droit rejetée par I. Fountoulis (4): d'abord il n'y a jamais eu deux kathismata à vêpres; puis la stasis du kathisma ne peut être appelée antiphone que dans un sens impropre; le mot « antiphone » a un sens bien précis dans la terminologie liturgique: c. à d. le chant d'un ou plusieurs psaumes par des solistes, avec le chant d'un refrain non psalmique (un tropaire par ex.) à chaque verset du psaume de la part de deux chœurs alternes ou même d'un seul (5). Les kathismata ont été chantés quelquefois dans le passé, par exemple dans la tradition studite de Sicile (6), mais non de façon antiphonale.

Le fait d'appeler aujourd'hui *antiphones* les staseis d'un kathisma est pour I. Fountoulis un emprunt au *asmaticos hesperinos*, à travers peut-être la liturgie des Présanctifiés. Nous pensons que le texte de Syméon, à propos des vêpres du Carême, peut donner aussi une explication à l'emprunt: les six antiphones pouvaient être remplacées par un kathisma; celui-ci devant remplir le rôle des antiphones, il était normal de l'appeler de la même façon: en entier ou dans ses subdivisions ou staseis, c.à.d. comme un antiphone ou comme trois (cf. p. 114). Le ms *Bibl. Nat. Athènes 2061* (7) du XIV-XVe s. nous fournit la partie musicale des antiphones constantinopolitains (quelques versets de psaume et les répons chantés) distribués sur une période de deux semaines, pour

(1) PG 155,628D-629A; J. Mateos, *La synaxe*... 271.
(2) Cf. ci-dessus p. 89, note 2.
(3) A.c. XXV, 511.
(4) A.c. 292....
(5) Cf. DACL, I, s.v. «*antiphone dans la liturgie grecque*», pp. 2461-2488; J. Mateos, *Le Typicon*..., II, 283, index lit. s.v. ἀντίφωνον.
(6) M. Arranz, *Le Typicon*..., 403, index lit. s.v. ἦχος.
(7) Étudié aussi par P. Trempelas, a.c. XXIV, 362 364; et par O. Strunk, art. cit. (p. 89, note 2), pp. 179; facsimilé d'un feuillet: p. 180.

les offices quotidiens de vêpres et de matines. Tout le psautier se chantait durant la semaine; la semaine suivante, on chantait, le soir, les antiphones qui, la semaine précédente, avaient été chantés le matin et viceversa; quelques antiphones étaient sautés cette fois. Les antiphones du Psautier constantinopolitain se succédaient selon un ordre rigoureux, six par office (1), depuis les vêpres du samedi jusqu'à celles du vendredi, qui avaient deux antiphones de plus pour finir les 68 dont le psautier était composé en plus des six antiphones hors série (et qui étaient celles des Ps 85 et 140 comme psaumes fixes aux vêpres, du Ps 3 (+62 et 133) et de Daniel 3 comme premier et dernier antiphones des matines, le Ps 50 et 148-150 pour la seconde partie des matines et finalement, le Ps 118, qui était destiné aux matines du dimanche. Voici donc les antiphones de la *première semaine*:

Samedi: vêpres: antiphones 1,2; 3,4; 5,6.
Lundi: matines: 7,8; 9,10; 11,12. Vêpres: 13,14; 15,16; 17,18.
Mardi: matines: 19,20; 21,22; 23,24. Vêpres: 25,26; 27,28; 29,30.
Mercredi: matines: 31,32; 33,34; 35,36. Vêpres: 37,38,39; 40; 41,42.
Jeudi: matines: 43,44; 45,46; 47,48. Vêpres: 49,50; 51,52; 53,54.
Vendredi: matines: 55, 56; 57,58; 59,60. Vêpres: 61,62; 63,64; 65,66; 67,68.

Les antiphones vont toujours par groupe de deux à une exception près: le premier, de numéro impair, avec *allîlouia*, le second, appelé *hypopsalmos*, de chiffre pair, avec un court répons (2). Chaque antiphone comprend un ou plusieurs psaumes, selon leur longueur, mais le répons est le même pour l'antiphone entier. Le cantique des trois enfants aux matines et le Ps 140 aux vêpres sont précédés du *teleutaion* (3), appelé aussi *eisodikon*, et qui est le même antiphone qui ouvrira la psalmodie de l'office suivant; comme teleutaion il appartient au huitième antiphone. Nous pensons donc que ce manuscrit musical concorde assez bien avec ce que Syméon nous disait des six antiphones variables (4), qui,

(1) Cf. ci-dessus, p. 89, note 2.
(2) Ibid.
(3) Cf. J. MATEOS, *Le Typicon...*, II, 321.
(4) Pour O. Strunk (a.c. pp. 181 et 189) aussi les témoignages de Syméon et *Athènes 2061* convergent sur les huit antiphones.

de son temps, étaient en général omis. Huit antiphones, deux fois par jour, c'était un bien lourd fardeau, surtout si l'on considère que, d'après le codex athénien, le chant était très compliqué et les répétitions fréquentes. Nulle merveille qu'on ait préféré la simple récitation du Psautier hiérosolymitain.

Une objection à notre thèse des six antiphones nous est présentée par le *Typicon de la Grande Eglise* du Xe s. Ce document qui prescrit des vêpres festives et de Carême ayant deux seuls antiphones, le premier et le dernier (1); pour les autres jours il indique un nombre allant de 18 antiphones à 7, selon les époques de l'année. 25 antiphones par jour: en été les vêpres ont 18 antiphones et les matines 7; à mesure que la nuit devient plus longue, la psalmodie des matines aussi augmente et celle des vêpres diminue (2). Par ce système le Psautier entier était récité en deux jours et demi, rythme jamais rejoint par l'office palestinien, pas même en Carême (3). O. Strunk qui commente aussi ce témoignage de première main, se contente de dire qu'il s'agissait d'une praxis différente (4). Nous le pensons aussi, mais nous nous demandons jusqu'à quel point elle était une pratique populaire faisant partie de l'office cathédral et non pas une office spécial propre à Ste. Sophie, destiné peut-être à un groupe d'élite, ou un office votif. Le *Coislin 213* (Dmitrievsky, II,993) de 1027, et qui est dit être le livre d'un prêtre de Ste. Sophie, contient un office de vêpres de huit antiphones à prières fixes (Type A), et en même temps il dit que ce prêtre possédait le livre des prières des antiphones du Psautier correspondant à la psalmodie de la Grande Eglise, c. à d. 74 antiphones et 8 cantiques. Une allusion à deux praxis différentes et simultanées? Un office ayant huit antiphones avec des prières fixes et un autre ayant un nombre variable d'antiphones, et chaque antiphone avec sa prière propre?

Il existe des psautiers constantinopolitains (*Khludov* de l'anc.

(1) J. Mateos, *Le Typicon...*, II, 305: la psalmodie vespertine.

(2) J. Mateos, *Le Typicon...*, II, 220: nombre d'antiphones du psautier.

(3) Dans la praxis actuelle le Psautier se récite en entier une fois par semaine hors du Carême; chez les studites le cycle était encore plus étendu: trois semaines en été, dix jours en hiver, cf. M. Arranz, *Le Typicon...*, p. 447, index lit. s.v. ψαλτήριον.

(4) A.c., pp. 190-191.

Bibl. Synodale de Moscou du IXe s., Barberini gr. 285 (1) du XIe s.) qui tout en portant la distribution des antiphones selon le kanon de la Polis, et aussi, ce qui est encore plus fort, les refrains eux-mêmes des antiphones dans les marges, n'étaient pourtant pas destinés au chant. Peut-être servaient-ils à une récitation privée ou même monastique. Ces psautiers pourraient nous mettre sur la piste de la praxis indiquée par le Typicon de la Grande Eglise.

Pour l'office des huit antiphones nous avons une tradition qui va depuis les premiers euchologes connus (Type A) jusqu'à Syméon de Thessalonique: du VIIIe au XIVe s. au moins. Toutes les cathédrales de l'empire le célébraient selon le témoignage de Syméon. Les moines constantinopolitains qui suivaient le Typicon Studite, avaient petit à petit adopté les vêpres plus sobres de S. Sabas; au XIIe s. à Messine une fois par an le jour de la Pentecôte, on célébrait encore l'*asmaticos hesperinos* avec tout le luxe de détails propres à cet office et étrangers aux usages des moines: le chantre principal était appelé « domesticos », comme à Constantinople, etc. (2).

Nous ne connaissons pas d'euchologe propre à l'office de S. Sabas, à cet office qui deviendra l'office de toute l'Église Byzantine. Il est bien probable qu'il n'en ait jamais possédé un en propre. Le fameux office de l'abbé Nil sur le Sinaï, retransmis dans l'Ἑρμινεῖαι de Nicon du XIe s. (3), n'était composé que d'éléments bibliques: psaumes, cantiques et lectures; les seules prières sont le « Notre Pére » et le « Kyrie eleison » et elles sont récitées par tous. Cet office monastique élaboré, et présenté par Nicon au XIe s., selon N. Uspensky (4), est essentiellement l'office monastico-paroissial d'aujourd'hui. Nous ne savons pas dans quelle mesure il a adopté l'euchologe de l'église de Jérusalem dans son procès d'implantation dans les églises séculaires de la Ville Sainte: le seul document connu de cet office monastique solennellement célébré au S. Sépulcre est le *Typicon de l'Anastasis* (5) du XIIe siècle, mais

(1) O. Strunk, a.c., voir hors texte les facsimilés de ces psautiers.

(2) Cf. M. Arranz, *Le Typicon...*, p. 278...

(3) A. Longo, *Il testo integrale della « Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio » attraverso le Ἑρμηνεῖαι di Nicone*, dans *Rivista degli Studi Bizantini e Neoellenici*, N.S. 2-3 (XII-XIII), pp. 224-267; sp. 251-252.

(4) A.c. note 4e, p. 86; l'auteur cite le *Takticon de Nicon* selon l'édition russe de 1670.

(5) A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυο-

qui donnerait une praxis bien antérieure; ce document qui décrit un office très proche de l'actuel, est muet sur les prières sacerdotales. De l'adaptation de l'office monastique de S. Sabas dans les territoires occidentaux, nous pensons que la plus grande partie des mss présentés sous I), K), L), M) en sont les témoins. Très probablement F), G), H) le sont aussi, mais de façon plus embryonnaire, en restant encore plus proches des « vêpres chantées ».

L'adaptation de l'Euchologe constantinopolitain à l'office monastique a commencé à se faire depuis une époque assez reculée, selon certains mss des Types K), L), M). Elle a été très libre comme nous pouvons le constater par la grande variété de solutions offertes par les manuscrits; elle s'est faite dans un certain respect de l'Euchologe: la prière [1], si attachée pourtant au Ps 85, est restée dans tous les euchologes monastiques, même si ce psaume devait disparaître depuis le début de la réforme.

La dernière solution à paraître et la plus maximaliste aussi est celle du Type N), officielle aujourd'hui, et qui semble pouvoir être localisée vers le XV[e] s. à l'Athos: toutes les prières des anciens antiphones (exceptée [V]) se disent dans l'ordre où elles se trouvaient autrefois dans les euchologes, ou presque si on pense à [7]. Puisque les prières devaient se dire depuis bien longtemps déjà en secret, leur déplacement ne devait scandaliser personne; les synapties cependant restaient à la place qu'on leur avait assignée lorsque à des époques antérieures on avait voulu remplacer les antiphones par les divisions du Psautier monastique. Avec cette solution, le rite monastique conservait sa simplicité, tandis que l'Euchologe était respecté dans une intégrité relative.

Les Présanctifiés d'aujourd'hui, comme office d'origine constantinopolitaine, ont gardé leur grandeur d'office « chanté »; les éléments monastiques du début sont solennisés. On sent le compromis et l'incertitude aussi: les Slaves récitent [4], [5], [6] et [7] pendant le Ps 103, et réservent [1], [2] et [3] pour les staseis du *kathisma*, appelés plus à propos que jamais antiphones. Les Grecs par contre disent ces trois prières deux fois: une fois pendant le Ps 103 et une autre fois avec les antiphones (1).

λογίας, t. II, S. Petersbourg 1894 = Bruxelles 1963; édition critiquée par A. DMITRIEVSKY, *Drevnéishie Patriárshie Tipikóny...*, Kiev 1907.

(1) Cf. à ce propos le remarquable article de I. FOUNTOULIS, a.c., pp. 274-278.

Les éditions d'Ambrosios Staurinos et de Nilo Borgia visaient un but pratique. Le premier proposait, pour les jours de fête, un retour, justifié par les documents, aux vêpres et matines chantées d'autrefois; il supprimait les antiphones variables (1). N. Borgia fournissait un précieux matériel pour la réforme de l'*Horologion*. Homme de grande culture liturgique, il pouvait présenter une reconstruction de l'office des vêpres qui était un chef-d'œuvre; malheureusement il ne mettait pas le lecteur en contact avec les documents dont il disposait (2). Ces deux auteurs avaient le même secret espoir: un retour possible aux vieilles traditions de Constantinople.

Deux offices de nature très différente subsistent dans les vêpres que tout l'Orient Byzantin célèbre aujourd'hui. Ces éléments ne sont pas réductibles à quelque chose d'homogène, comme la variété de solutions proposées par les nombreux manuscrits arrivés jusqu'à nous le démontre; il faut cependant reconnaître que la solution N), sans être idéale, assure un certain équilibre entre les deux traditions.

Le but de notre étude n'était point de trouver une solution concrète quelconque au problème posé par l'existence de ce trésor enseveli des prières sacerdotales au début des vêpres. Nous voulions simplement apporter quelques éléments qui pourraient contribuer à tirer au clair la question historique. Nous reconnaissons les limites de notre travail: beaucoup de mss cités par nous n'ont pas été étudiés à fond ou même pas étudiés du tout à cause de la difficulté d'avoir un accès direct ou indirect à tant de documents; beaucoup d'autres sont encore oubliés dans les bibliothèques, victimes du dédain qu'ont les compilateurs de catalogues pour les détails des « livres d'heures » ou des « livres de chœur ».

Nous pensons que l'étude de l'Euchologe Byzantin, comme celle de tout autre euchologe, a un intérêt qui dépasse celui de la satisfaction d'une connaissance historique plus étendue. A travers ses prières, chaque Église fait passer son élan de vitalité spirituelle. L'histoire de la pensée liturgique, véhiculée par les prières traditionnelles, pourrait souvent s'identifier avec la histoire de la théologie tout court des Églises qui les emploient.

MIGUEL ARRANZ, S.J.

(1) Cf. ci-dessus, p. 85, note 4b, pp. 48-63.

(2) Cf. ibid., note 4c, pp. 235-251; cf. aussi I. FOUNTOULIS, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης, Thessalonique 1966, p. 155-156; et P. TREMPELAS, a.c. XXIV, pp. 366-374, 520-521.

Fünf syrische Gebete

In einer Veröffentlichung des Jahres 1968 (1) hat P. Bäss dankenswerterweise vier bisher nicht publizierte Gebete von Anton von Tagrit in Text und Übersetzung mitgeteilt, die der Handschrift Brit, Mus. Add. 14726 fol. 125 a.b. entstammen und die Paul von Lagarde vor mehr als 100 Jahren abgeschrieben hatte. Wäre die Arbeit leicht gewesen, so wäre sie wohl längst gemacht worden. Umso anerkennenswerter ist ihre jetzige Inangriffnahme. Wir haben eine fast fehlerfreie Wiedergabe der Hs erhalten (s. u. Anm. 39. 59. 73.) und eine im ersten Anlauf weithin treffende Übersetzung. Noch schwieriger war der Text des Gebetes *Gegen die Verdächtigungen*, das unter Antons Namen geht und seit 1868 in E. Rödigers Chrestomathie (S. 110-111) gedruckt zugänglich ist. Es hat nach Wrights Catalogue (S. 615a) die Überschrift *Zurechtweisungen und Brandmarkungen der unheilvollen Aufwiegler*. Wenn gefragt wird, warum wir auf diese Veröffentlichung zurückkommen, so zum Teil deshalb, weil wir meinen, dass die Bedeutungsabschattungen des syrischen Wortschatzes, um der Sprache gerecht zu werden, für das Lexikon noch besser erarbeitet werden sollten, als es bereits der Fall ist. Es ist aber auch auf manche schon bekannten lexikalischen und syntaktischen Fakta hinzuweisen, die es gestatten, dem Nicht-Fachmann eine bequemere Lektüre zu bieten, als er sie bis jetzt hat. Um ein zuständiges Gespräch über den Gegenstand leicht und übersehbar zu ermöglichen, wurde der Weg gewählt, eine eigene Übersetzung in den Anmerkungen zu begründen. Wir hoffen, dass das Verdienst von P. B.'s Arbeit gebührend hervortreten kann.

(1) Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte, herausgegeben vom Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte. Göttingen 1968. S. 8-18.

1. – Das Gebet gegen die Verdächtigungen [1].

1. Mein eifernder Gott [2], gib mir gnädig das Wort gleich einem Speer, gleich dem Donner aus der Wolke, dass ich damit die Aufwiegler züchtige und heftig auf die fahre, die mit Sophismen starke Seelen in den Untergang jagen, mit ihren Ratschlägen und ihrem hinterlistigen Geschrei [3]. Sie stürzen feste Städte ins Verderben [4], machen den Mund der Starken stumm; die hochstehen [5] und auf Thronen sitzen, zerren sie auf den Scherbenhaufen und stürzen sie in die Gosse hinab.

[1] Die Verse des Gedichts sind fünfsilbig und reimen paarweise.

[2] Diese wortgetreue Übersetzung von *alāhy ṭannānâ* weckt in uns Heutigen nicht ohne weiteres den richtigen Eindruck. Wenn dann dieser *eifernde Gott* als Beistand angerufen wird, dann scheint das geradezu des Beters unwürdig und anstössig. Man müsste sich fast entschliessen zu sagen: *Gott, der wach, empfindend und eingriffsbereit zu den Seinen steht, die er zu den Seinen gemacht hat.* Wir sind sehr daran gewöhnt, dass man sich im Namen der freien Meinungsäusserung, auch stärkste Beleidigungen erlaubt, ohne dass jemand sich erregt oder rührt. Wo aber Verehrung und Wertschätzung in Mitleidenschaft gezogen wird, erwacht auch ein berechtigter Affekt der Abwehr, den Meister, den Lehrer, den Freund zu schützen, zu dem man gehören, mit dem man sich eins wissen will. In der Gegenwart fasst man es auch kaum, dass es Verdorbenheit gibt, die verderben und zerstören will, und dass berechtigterweise ein Affekt gegen sie erwacht, sie in Schranken zu weisen. Eher ist man geneigt, das Dämonische in ihr zu erspüren und fast bewundernd mit ihm zu paktieren. Man wird zur Kenntnis nehmen müssen, dass die Zeit Antons von Tagrit, und glücklicherweise nicht nur sie, anders dachte und empfand und dann der Beter diesen rechten und menschlichen Affekt in Gott finden konnte. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Rhetorik in dem vorliegenden Hilferuf zum Himmel in allem echt und klangrein sei. Sie ist es nicht. Freilich kennen wir auch die konkreten Widerfahrnisse nicht, die den Sprecher betroffen haben. Nach der Handschrift ist dieser Anton von Tagrit, den Barhebraeus aufgrund des ihm Überlieferten (Kirchengeschichte 1,363) um das Jahr 825 ansetzt, ohne dass seine eigene Argumentation unangreifbar wäre (W. Strohtmann, in demselben Heft, s. Anm. 1, S. 209). Von Anton ist ein Buch über die Vorsehung und eine Rhetorik erhalten; das einzige syrische Werk dieser Art. Er war an den Dichtungen Gregors von Nazianz,

aber auch an Platon und Homer interessiert. Das würde in die Zeit der grossen Übersetzungen aus dem Griechischen ins Syrische und Arabische passen; konnte aber auch zu Missdeutungen und Verdächtigungen Anlass geben, folgte doch auch im islamischen Bereich auf Ma'mūn ein Mutawakkil. Tatsächlich hat der Schreiber der vier Gebete in der Nachschrift eine Bemerkunge einfliessen lassen, dass Antons Sprache schwierig sei und verstehende Leser sehr nötig habe. Dionysios von Tellmaḥrê hat den Autor zur Verwunderung von Barhebraeus mit Schweigen übergangen. Doch dafür hat Strothmann eine eigene Erklärung.

[3] *raubâ* Lex. Syr. Brockelm. 717b.

[4] *ḥbālâ* Lex. 210b.

[5] Rödiger, Glossar 93b.

2. Die Herlinge der Missgunst wachsen in ihren schmutzigen Herzen. Hoffnungsbaren Tod geben sie wie Gift zu trinken. Durch das Reden vom Mund zum Ohr der[6] Harmlosen und gegen das unbedachte Herz, füllen sie [diese] schnell mit Unrat[7].

[6] Singular mit P. B. wegen des Reimes.

[7] *ṭaukê*, wtl. *schändliche Dinge* (Lex. 818b).

3. Ich will an sie. Schleudern möchte ich sie gehörig; mit dem Feuer der Rede restlos verzehren, mit der Gewalt des Gedonners völlig zerbrechen.

4. Darum komme zu mir. Du bist der El šaddai[8]; führe[9] meine Hände, gib mir Hilfe, erfülle mich mit Kraft, gib mir Gedanken die Menge, mache meine Sprache glühend. Meine Beredheit[10] mache [so gross] wie mich, sie übertöne das Meer und die Höhe der Plejaden. Meiner Rede gib Lauf und das, was droben ist, [bis zum Sternbild] des Widders[11].

[8] Das hebr. Wort wirkt im syrischen Zusammenhang ähnlich fremd und erschreckend wie im Deutschen, ja mehr. Dass es als παντοκράτωρ, *Allmächtiger* verstanden wurde, zeigen Stellen wie Esaias 13,6; Ioel 1,15.

[9] Die aus rhythmischen Gründen beliebten Partikeln *kêt*, *tûb*, *hākêl* usw. haben nicht immer volle Bedeutung.

[10] *tarʿê dsepwātâ* ist nach dem Zusammenhang kaum etwas anderes als ein rhetorischer Ausdruck für *Beredsamkeit*. *septâ* mit

seinen beiden Bedeutungen *Lippe* und *Meeresufer* führt das Bild. Ob es für die Syrer glänzend war oder bloss erträglich oder unerträglich, ist nicht abzuschätzen.

[11] Übersetzung unsicher. Das Perfekt des Wunschsatzes empfiehlt zwar die Wiedergabe von P. B. *und dass es (das Wort) nach oben aufsteigt*; aber nach dem kühnen Flug zu den Plejaden fällt die Rede des Rhetors damit zu sehr ins Alltägliche.

5. Denn du, Herr, bist reich allein, und deine Hände sind gewohnt [12], aus deinen Schätzen Reichtum, der nicht zergeht und Wissen, das nicht unterliegt [13], zu ergiessen.

[12] Das Partizip im St. abs. ist Prädikat.

[13] Röd. Glossar 46b.

6. Du heilst durch dein Wort die Seelen. Du lässt [14] das Grün auf den Feldern wachsen, das Gras für die Tiere, die auf dich warten [15].

[14] s. Anm. 9.

[15] Lex. 222b.

7. Du ergiesst die Strömung in die Quellen und lässt sie in ihrem Lauf allstund beständig sein [16].

[16] wtl: *im Bezug auf ihren Lauf machst du sie in jeder Stunde zu Beständigen.*

8. Von dir stammt der Gedanke, der gleich einer Pflanze [17] Ideen und Verfahrensweisen die Menge treibt, Neues und alle Künste sieht.

[17] wtl: *Baum.*

9. Du hast das Ohr gemacht und Einsicht darin angesiedelt, dass es ein Richter sei, wohl zu unterscheiden zwischen Geschrei und Rede und Wortschwall. Ebenso hast du die Zunge zum Werkzeug geschaffen, das ein Diener sei, gleich einem Instrument, für den heftigen Willen und den biegsamen Gedanken.

10. Dem Gebilde deiner Rechten hast du wie dir und gleich dir freien Willen geschenkt [18], das Gute zu wählen, das Böse

abzuweisen. Wenn es das Leben will, wählt es gleichsam das Wasser [19]; wenn es die Sünde will, kommt es zum Tode und wird geradezu zu Reisig, das im Feuer brennt.

[18] *yaqqart* heisst beides, *du hast geehrt* und *du hast geschenkt*; nur zu diesem letzten passt als Objekt *šallîṭût byātâ*, *Willensfreiheit*. Als Modalitätsverb ist ihm *šauwît* koordiniert.

[19] Vgl. Psalm 23,2.

11. Gegen dich, Herr, hat am Anfang das Reden gesündigt. Das Haupt der Aufwiegler hatte es auf dich abgesehen, als es am Anfang die Menschen des Anfangs betrog. Den Ersten der Frevler, das Haupt der Missgünstigen, hast du mit deiner unbezwungenen, ewig nicht alternden Kraft erniedrigt, die Schlange, und sie der Füsse beraubt. Du hast sie zum Sinnbild derer gemacht, die sich [ihm] anschliessen und Artgenossen [von ihm] werden, dem Vater der Frevler, dem Haupt der Betrüger.

12. Du hast versprochen, — und ich preise deine Treue — Rechenschaft zu fordern und mit deinem Richterspruch den sattsam [zu treffen] [20], der unwahres Gerede ausstreut [21].

[20] wtl: *sättigen*.

[21] wtl: *aussprudelt*.

13. Vor dir, Herr, werfe ich mich nieder; dein bin ich, Schöpfer [22], der nicht müde wird mit einer Liebe, die nicht rastet. Gib du mir Freude kraft dieses Versprechens [23] und befreie mich Armen [24] von dem hetzerischen [25] Mund, der Verunglimpfungen [26] wie einen Strom über mich ergiesst.

[22] *auctor* Lex. 586a.

[23] Das *w* vor *wabmellĕtâ* übergehe ich mit P. B. Es muss dem Vers zu der fehlenden Silbe verhelfen.

[24] *bāišûty*.

[25] *ra'dâ* fügt sich, obwohl das Lex. 738b es annimmt, nicht in den Zusammenhang, auch nicht im Sinne von *sanft redend*; dazu passt *der Fluss* nicht. So versuche ich es mit *da'râ hetzerisch* (Lex. 161b).

[26] wtl: *inundat contra eam contumeliā*.

14. [Mein] Gebet geht hier zu Ende. Jetzt greife ich an [27] und richte mein Wort gegen die bösen Zungen, die uns Christen [28] beschuldigen. Zuerst werde ich angeben, wo [29] die Reden der Aufwiegler Geburt und Herkunft haben und in wieviel Weisen sich der Betrug versteckt [30]. Alsdann will ich sie brandmarken und die ganz elenden Menschen mit grober Sprache [31] zurechtweisen, die zu Werkzeugen geworden sind und dem [ganz] Elenden anhangen.

[27] Die ungekürzte Phrase siehe Ex. 22,8 (pš).

[28] wtl. natürlich: *die Heiligen*, das hier noch ganz im paulinischen Sinn für alle Gläubigen gebraucht wird, uns aber nicht richtig orientieren würde.

[29] Der Syrer sagt *woher*.

[30] wtl: *und wieviel die Weisen sind, in denen sich der Betrug versteckt.*

[31] *l'ez*: *calumniatus est*, wird diese Übersetzung von *le'zâ* erlauben. In diesem letzten Satz kehren die beiden Termini der Überschrift *kûwānâ* und *kwāyâ* wieder.

2. Ein [32] Bittgebet von demselben [33] Anton [von Tragit].

Schenke uns, Herr, beim Anbruch [dieses] Tages [34] selige Gefährten und Künder [35] des Heiles, lautere Gedanken, und untadeligen Wandel, die allesamt heilig [36] und von der Welt [37] rein sind, im Herzen Keuschheit, auf den Lippen Wahrheit, im Urteilen Gerechtigkeit; dazu einen gesunden Leib, das ausreichende [38] Brot, förderliche Ruhe, furchtlosen Sinn, klugen Verstand. Halte uns frei [39] vom Tumult [40] der Sinne, vom Bösen [in Person], vom Frevler, vom Bedrücker, vom gewalttätigen Menschen, vom Aufwiegler, vom Tyrannen, vom hochmütigen Herrscher. Gib uns, dass wir unser Wort und unseren Wandel [41] durch die Furcht [vor dir] und [durch] deine erbarmungsvolle Liebe rein erhalten und dass wir Kinder des Tages und Söhne des Lichtes in jeder Weise sind und heissen.

[32] *tûb* darf als buchtechnisches Zeichen für einen neuen Anfang unübersetzt bleiben.

[33] *dîleh* ersetzt das Reflexivpronomen. In der Handschrift geht A.s Traktat über die Vorsehung voraus.

[34] s. unten Anm. 42.

[35] wtl: *Botschaften, ṭebbê*. Das Bild wird m. E. durch das folgende Doppelglied erklärt, das ihm gleich gebaut ist und die gleiche Interpunktion zeigt.

[36] Der st. abs. erweist die Prädikate.

[37] Gemeint ist der Kosmos, jener nach 1 Joh. 5,19 ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.

[38] *dsûnqānan* Mt. 6,11. Lc. 13,8 (ps).

[39] Hier wird *pšôḥ* statt *pšwq* zu lesen sein.

[40] *raubâ* Lex. 717b.

[41] Die Übersetzung *durch die Furcht und deine erbarmungsvolle Liebe* (*mlê* st. cstr. wie in *malyat ṭaibûtâ*) wird gesichert sein, ebenso der Anfang des Satzes *Gib uns dass wir unser Wort... reinigen*. Es bleibt *wbdwbrn*. Da es durch das Suffix und die Sachparallelität *Wort und Wandel mellĕtan* entspricht, halte ich das *b* für einen Schreibfehler und übergehe es. Es wird durch vorgreifende Dittographie unter dem Einfluss des unmittelbar folgenden *bdeḥlĕtâ* entstanden sein. Vgl. auch Anm. 49.

3. — Von demselben Anton [von Tagrit], ein Gebet.

Dich, der du ewig im Licht des Schosses deines Vaters wohnst,
Und heute [42] über uns Sünder als König gebietest,
Flehe ich in dieser Tagesstunde tief verneigt an,
Dass du den Nebel der bösen Leidenschaften bald von mir nehmest
Und mich mit dem Licht deiner Lehre immerzu führen wollest,
Damit ich so in deinem Gesetz recht wandele
Und hier und dort durch dein Licht in geistiger Wonne sei.

4. Abendgebet von demselben Anton [von Tagrit].

Dich [43] bitte ich, über alles sündig, um die Gnade, du mögest mich [44] beschützen

Und vom Kult der Hohlheit und der ermüdenden [45] Hast mich Schwachen frei machen;

Du mögest es ganz und gar nicht zulassen, dass[46] mein verweichlichtes Denken zur Nacht im Schlaf Phantasiegebilde ausdünstet.

Jenseits[47] der Finsternis, die mich umgibt[48], möge ein Licht[49] durch die Kraft deines Erbarmens[50] aus mir aufgehen.

[42] *l'îmāmâ* wird kaum dasselbe sein wie *yôm byôm*; das Folgende führt eher auf *diesen Tag, heute.*

[43] *āf* ist entweder nach Anm. 9 zu beurteilen, oder das Gebet schliesst sich an ein vorhergehendes an, das nicht überkommen ist.

[44] *dauyûty* in der folgenden Zeile legt es nahe, die beiden am Ende dieser Zeile nicht mehr erkennbaren Buchstaben als *ny* zu ergänzen.

[45] wtl: *laboriosus.*

[46] Das *d* vor *heggê* möchte ich nicht als Relativum fassen, eher leitet es das zweite, *lmaḥšabty* determinierende Objekt ein.

[47] wtl: *getrennt von lasṭar* χωρίς, nicht *lstr.*

[48] etwa: *dakrākai.*

[49] Aufgehen *dnaḥ* muss wohl *Licht* zum Subjekt haben. Dann ist das *b* davor noch einmal durch vorgreifende Dittographie unrichtig wie 12,8, und zu tilgen; s. Anm. 41.

[50] So auch P. B. Man muss aber *d* vor *raḥmaik* ergänzen.

Verleihe mir, dass ich an diesem heutigen[51] Abend, mir den Abend meines Lebens nachdenkend[52] vor Augen stelle[53].

Und mich vor dem unfassbaren[54] Untergang und auch der Sünde bewahre,

[Dass] ich schliesslich das Zeichen[55] des grossen Abends der Weltvollendung erleben kann[56],

[Dass ich] die Verfehlugen, die ich aus Schwachheit begangen habe, entschieden von mir weise[57],

Damit ich, wenn die Gewalt und der Tumult der Sinne durch deine Kraft von mir gewichen ist,

Im lichterfüllten Lande der Lebendigen mit deinen Gerechten zu wohnen würdig bin

Und dir ein Lob voll Wohlklang mit lauter Stimme in ihren Gemeinden immerzu[58] singe,

Dir, dem Dreieinen und Einen, von dem man nicht sagen kann, wie er ist.

[51] *dqā'em*

[52] *bmadda'y in meinem Nachdenken.*

[53] *eṣûr* Lex. 624b.

[54] *dlâ îdî'â was nicht verstanden werden kann.*

[55] Lex. 185b.

[56] Lex. 222b. *finem vidit.*

[57] Lex. 81b.

[58] *ezgê* wird so viel sein wie *esgê*; wenn richtig überliefert, die lautliche Schreibung einer faktischen Assimilation.

5. – Gebet [59] für die Entschlafenen [60] von demselben Anton [von Tagrit].

Verzeihe, guter [Gott] [61] in deiner Gnade und überströmenden Barmherzigkeit unseren Vätern und Brüdern, die von dir dahingestorben [62] sind.

Der Fehler, die sie als schwache [Menschen] und Geschöpfe begangen haben,

Gedenke nicht weiter [63] um der anbetungswürdigen [64] Leiden deines Sohnes willen.

Und weil sie dich durch das Wasser und den Geist angezogen haben, getauft wurden,

Mit den Heiligen an den Eucharistiefeiern teilgenommen haben und verehrungswürdig geworden sind,

Mögest du sie, Herr, beim letzten Gericht [65] nicht verstossen [66],

Aus der Grube [67] führe die Völker heraus [68], die dir hier verloren waren.

Und [69] wenn du die, welche leben [70], in die Wohnungen deiner Kinder überführst,

Dann halte es für recht, dass sie Stellung und Los deiner Auserwählten erlangen [71]

Durch dein Erbarmen, Vater, und das deines lebendigen [72] und einzigen Sohnes

Und dem deines guten Geistes, — ein unerschaffenes Wesen.

Das Bittgebet des Anton [von Tagrit] ist zu Ende. Seine Sprache ist recht schwierig, [lieber] Leser, und braucht verständige Menschen [73] sehr.

[59] P. B. liest hier *qāʿûtâ*, Wrigth *bāʿûtâ*, was auch in der Nachschrift steht und dort beide lesen. Dieses wird dem Syrischen gemässer sein. *Schrei* ist sehr modern. *q* und *b* sind im Estrangela oft zum Verwechseln ähnlich.

[60] wtl: *die in Schönheit dahingegangen sind*. Früher hörte man im Deutschen *die sanft entschlafen sind*, jetzt sind wir kürzer. Dass wir ein Gebet für die Verstorbenen vor uns haben, zeigt der Inhalt; es kann nur von den noch auf Erden Lebenden gesprochen sein. Die Überschrift besagt nichts anderes.

[61] Die Syrer verwenden blosses *ṭābâ* zur Bezeichnung für *Gott*. Im Deutschen ist das nicht bestimmt genug. Es wird auf Matth. 19,17 zurückgehen. Im Westen nennt Origenes Christus öfter εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος u.ä., als ob er die Schrift zitiere. (Vgl. J. Rius Camps in Orientalia Christiana Periodica 36/1970, 207³, fünfmal).

[62] Der Gedanke wird von Esaias 38,18 abhängen.

[63] *sāk*, wtl: *bis ans Ende*.

[64] Die reimende Pluralform samt ihrer Beziehung wird das ursprünglich Beabsichtigte sein. Dem Schreiber war sie ungewohnt.

[65] wtl: *beim Erstellen* (*maqtal nomen actionis*), *wenn der letzte Richterstuhl aufgestellt wird*, oder auch *am Ort des letzten Gerichtes*.

[66] wtl: *mögen sie dir nicht zu Verstossenen werden*. Die vielen st. emphatici macht der Reim nötig.

[67] *passâ*.

[68] *dakkâ purga, segrega, sondere aus*.

[69] *ellâ*.

[70] genereller Singular. Vor dem st. abs. *ḥāʾê er lebt* ist das vom Relativum *man* geforderte *d* einzufügen.

[71] Zum st. emph. vgl. Anm. 66.

[72] Auch dieses uns ungewöhnliche Ephitheton hat Origenes; s. Anm. 61.

[73] lies: *yaddûʿtānê*.

La consuetudine degli orientali separati

Questo argomento della consuetudine degli orientali separati è in sé e deve ritenersi molto importante, sia perché di fatto esiste, presso di loro, un modo di agire diverso da quanto è stato stabilito dalla legislazione cattolica fatta principalmente prima della separazione, sia perché i Dicasteri romani, che conoscono questo modo di agire contrario alla legislazione cattolica, spesso si trovano in difficoltà. Essi infatti da una parte non possono accettare un tale comportamento, perché ciò supporrebbe, in contrasto con l'opinione della stragrande maggioranza degli autori, un riconoscimento della consuetudine degli orientali separati; d'altra parte, se, nel giudicare cause che toccano i detti orientali, la sentenza è contraria al modo di agire di una determinata comunità, si espongono a tenere come invalido un atto che in tutta la detta comunità viene considerato come valido, e vice-versa.

Si pensi a un matrimonio celebrato da due orientali separati secondo il comune modo di agire nella propria comunità, nella quale, p. e., un impedimento anticamente dirimente dalla consuetudine è stato convertito in impediente; questo matrimonio, dal punto di vista degli orientali separati è valido. Il Dicastero romano, avendo dinanzi la legislazione anteriore alla separazione, e non potendo la gerarchia acattolica modificare il diritto cattolico (che, per altro, non è stato modificato dalla Santa Sede), dovrà decidere che tale matrimonio è invalido, collocandosi così contro il comune modo di agire della comunità: e quel matrimonio, che secondo tutta la comunità separata deve ritenersi valido, da Roma viene considerato come invalido. E quello che si dice del matrimonio, potrebbe dirsi di altri negozi ecclesiastici.

Ognuno può vedere la difficoltà. È chiaro che si agisce *ad apicem iuris*, ma le conseguenze pratiche derivanti da un tale modo di procedere possono avere una grande importanza. Perciò

ci è sembrato conveniente trattare questo punto della consuetudine degli orientali separati.

Molti scrittori già si sono proposta la questione sulla capacità degli eretici o scismatici (comprendendo fra questi gli orientali separati) di indurre una consuetudine legale, e tutti o quasi tutti, per diverse ragioni, hanno concluso in un senso contrario alla detta capacità (1). Questa posizione negativa sembra poco conforme alla realtà, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, il quale mai, neppure una volta, ha chiamato eretici o scismatici gli orientali separati.

Nel proporre la sentenza contraria a questi autori, non abbiamo la minima intenzione di negare loro la dovuta autorità: tutti sono degni di ogni stima e di ogni riverenza. Ma pensiamo che la cosa ha troppa importanza per lasciarla come stà, e giudichiamo che i loro argomenti devono essere esaminati anche alla luce del recente Concilio Vaticano, il quale ha introdotto un cambiamento nelle relazioni tra cattolici e orientali separati. È sotto questa luce che gli argomenti in favore della consuetudine degli orientali separati possono avere una nuova forza, mentre gli argomenti in senso contrario possono aver perso una grande parte della loro forza probativa.

I

1. – Della consuetudine parla il C.I.C. nel titolo II del Libro 1°, e la dottrina ivi esposta e le norme date sono conosciute da tutti; così possiamo sorvolare i canoni rispettivi. E questo, tanto

(1) A. COUSSA, *Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, Vol. I, Cryptoferratae, 1948, n. 15 ss; ID,. *Animadversiones in can.* LXXII *Trullanae Synodi*, in *Apollinaris* 32 (1959) 170-181; D. STAFFA in *Commentarium ad Librum Primum Codicis Iuris Canonici*, Vol. II, Romae, 1942, pag. 69-70; A. VAN HOVE, *De Consuetudine-De temporis supputatione*, Romae, 1933, n. 83; L. RODRIGO, *Praelectiones Theologico-Morales Comillenses*, Tom. II *Tractatus de legibus*, Santander, 1944, n. 660; G. MICHIELS, *Normae generales Iuris canonici*, edit. alt. Romae, 1949, p. 57; AE. HERMAN, *Quibus legibus subiiciantur dissidentes rituum orientalium*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1951, pp 1043-1058; I. A. ABBO, *De impedimento mixtae religionis canone 72 Trullanae Synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo*, in *Periodica de re mor. can. et lit.*, 58 (1969) 595-612.

più, perché nelle pagine successive sarà necessario fare riferimento a codesti canoni e alla dottrina della consuetudine.

2. – È necessario tuttavia, a scanso di ogni possibile equivoco, rilevare un punto sottolineato già nel can. 25, il primo della consuetudine. In questo canone si afferma che il consenso della legittima autorità è l'unica causa del valore legale della consuetudine: « Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiastici unice obtinet » (Can. 25 C.I.C.). Si tratta infatti di togliere con la consuetudine una legge cattolica o di cambiarla per un'altra, cioè di modificare in parte l'ordinamento giuridico. Il principio stabilito nel canone 25 riguarda il popolo, il quale non può, col suo modo di agire, cambiare o fare un nuovo ordine giuridico, essendo questo compito, nella Chiesa, esclusivo del Superiore (1).

Questo principio, che, come vedremo più avanti, può avere relazione con il nostro argomento, lo sosteniamo fin dal principio, e perciò è necessario dichiarare che la questione della giurisdizione ecclesiastica della gerarchia separata non entra né deve entrare nella soluzione circa la capacità degli orientali separati di fare la consuetudine. Che quella gerarchia abbia o non abbia giurisdizione, per noi e in questa questione è cosa indifferente, e che lasciamo alle dispute degli altri; perché il valore e la forza della consuetudine fatta da una comunità separata, se la sua capacità viene dimostrata, in nessun modo dipende da quella autorità, ma soltanto dal consentimento che può dare solo il competente Superiore cattolico, dato che quella consuetudine riguarda esclusivamente un diritto cattolico, il quale solo dal competente Superiore cattolico può essere cambiato. Perciò quelli che, come il Coussa (2), per negare agli orientali separati la detta capacità, si appellano alla mancanza di giurisdizione della autorità separata, non hanno presente il principio stabilito nel can. 25.

3. – Un'altra qualità propria di ogni consuetudine è che essa sia ragionevole. Di questa qualità o condizione parla il can. 27, dove la irragionevolezza della consuetudine si deduce dall'opposizione al diritto divino o naturale o positivo che sia; dal pre-

(1) WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*. Tom. I, *Normae generales*, Romae 1938, n. 234.

(2) A. COUSSA, L. c.

giudizio derivante al diritto ecclesiastico; o quando una legge ecclesiastica proibisce contro di essa la consuetudine, la quale solo allora potrà prevalere quando sia e ragionevole e allo stesso tempo centenaria o immemorabile.

Il Vidal spiega come intendono gli autori la irragionevolezza della consuetudine; egli infatti scrive: « E contra irrationabilis dicenda est consuetudo facti, quae a) iuri divino sive positivo sive naturali est contraria; b) ab ipso iure canonico vel competente legislatore ecclesiastico ut corruptela est reprobata...; c) disrumpit nervum ecclesiasticae disciplinae sive fundamentalis iuris principia subvertit; d) peccatorum occasio atque utilitati communi, sanae rationi praesertim attenta singulari natura alicuius instituti ecclesiastici manifeste adversatur... » (1). Quando una consuetudine porta con sé qualcuno di questi vizi, è logico che sia considerata come irragionevole, perché una tale consuetudine non può servire al bene comune, che è lo scopo di ogni giusto diritto.

Ma possiamo domandarci, se tutte le consuetudini degli orientali separati devono essere considerate come irragionevoli. A questa domanda risponde il Cardinale Staffa (2), dicendo che non tutte le consuetudini degli orientali separati devono essere ritenute irragionevoli; e propone alcuni esempi. Il Michiels (3) è dello stesso parere, ma quando parla delle consuetudini degli eretici o scismatici implicitamente le tiene per irragionevoli, poiché con esse, dice, si indebolisce la disciplina ecclesiastica. Ma per il Van Hove (4) tutte le consuetudini degli eretici o scismatici (comprendendo tra questi anche gli orientali separati) devono a priori essere ritenute irragionevoli.

Questo autore, alla questione « an haeretici possint pro seipsis tantum introducere consuetudinem », risponde indirettamente per mezzo di Reiffenstuel, il quale afferma « huiusmodi consuetudines esse irrationabiles, quia procedunt ex pertinaci errore contra veram Fidem catholicam et directe tendunt in contemptum Sanctae Matris Ecclesiae et eius capitis Romani Pontificis. Insuper per huiusmodi consuetudinem nervus rumpitur ecclesiasticae

(1) Wernz-Vidal, *Ius Canonicum*, Tom. I, *Normae Generales*, Romae, 1938, n. 236, III.

(2) Staffa, L. c.

(3) Michiels, L. c.

(4) Van Hove, L. c.

disciplinae, impeditur morum reformatio, debita extinguitur obedentia » (1).

Il Van Hove, per appoggiare ancora di più la sua opinione, riferisce l'interpretazione che alcuni avevano fatto della lettera dell'8 ottobre 1803, scritta dal Papa Pio VII al Vescovo di Magonza. Alcuni volevano sostenere che il Papa con questa lettera aveva ammesso la consuetudine con la quale gli eretici si erano liberati dalla forma matrimoniale prescritta nel cap. *Tametsi*, del Concilio Tridentino; il Van Hove rigetta questa interpretazione, dicendo: « At, quamvis Romanus Pontifex fateatur clandestina matrimonia haereticorum esse valida in illis regionibus in quibus caput Tametsi in desuetudinem abiit, unice intendit desuetudinem inductam per universam communitatem, non per solam praxim haereticorum » (2).

È ammissibile che la maggior parte delle consuetudini degli eretici o scismatici siano da ritenersi irragionevoli per alcune delle cause dette; come è anche possibile che non tutte le consuetudini cattoliche siano ragionevoli. Ma limitando la cosa agli orientali separati, sarà cosa difficile dimostrare che tutte le loro consuetudini abbiano in sé qualcuna di quelle cause che le faccia irragionevoli. Se qualcuna di esse debba ritenersi irragionevole, per alcune delle cause indicate precedentemente, lo si dovrà affermare dopo un esame accurato. Ma affermare a priori che ogni consuetudine degli orientali separati sia di per sé irragionevole, sembra un'affermazione gratuita.

Contro una tale affermazione si può dire che gli orientali separati, quando fanno una consuetudine, generalmente non intendono agire né contro il diritto ecclesiastico cattolico né contro la disciplina ecclesiastica; per essa intendono soltanto promuovere il bene spirituale della propria comunità. Questo bene spirituale, essi lo cercano, non per mezzo della distruzione o della minore stima della disciplina ecclesiastica, ma soltanto per mezzo dell'aggiornamento della legge alle circostanze odierne. Un tale modo di agire contrario alla legge, non ha per scopo la distruzione

(1) VAN HOVE, L. c.; REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum universum*, L. 1, tit. 4, nn. 144-145.

(2) VAN HOVE, L. c.; al modo di pensare di questo autore si aderisce anche il Vidal (WERNZ-VIDAL, *Ius Matrimoniale*, Romae, 1928, n. 51, nota 22).

del principio di autorità, quando ne è piuttosto un'affermazione, incosciente forse, dovendo ogni consuetudine prendere la forza dall'autorità ecclesiastica cattolica, e senza l'intervento di questa autorità gli orientali separati mai possono dare forza legale al loro modo di agire.

Si potrà obiettare che questi orientali, quando fanno una consuetudine, non pensano né alla autorità cattolica né alla necessità del suo intervento. Ma a questa obiezione si può rispondere, che una tale intenzione o che un tale pensiero non è necessario, poiché per la validità della consuetudine basta che la comunità in generale abbia l'intenzione di liberarsi da qualche legge o di obbligarsi a qualche legge (1).

Il Michiels, considerando che le consuetudini degli eretici o scismatici, e conseguentemente degli orientali separati, indeboliscano la disciplina ecclesiastica, le giudica praticamente irragionevoli. Scrive infatti: « tali agnitione aut approbatione [legali, generali et anticipativa] enim ipsa Ecclesia nervum disciplinae ecclesiasticae rumperet, quia haereticis et schismaticis, in statu rebellionis aut saltem illegitimae separationis versantibus sed nihilominus suae potestati subiectis, facultatem concederet sese proprio marte penitus subtrahendi Ecclesiae legibus, atque ita, attenta eorum dispositione animi auctoritati Ecclesiae contraria necnon naturali tendentia non observandi vel imo contemnendi leges ab Ecclesia statutas, in societate ecclesiastica ex voluntate divina essentialiter una directe foveret, quinimo implicite recognosceret ut legitimum, ordinem iuridicum ordini iuridico fundamentali Ecclesiae oppositum, in facto rebellionis et illegitimae separationis fundatum ac proinde quasi in favorem ipsius rebellionis et illegitimae separationis agnitum » (2).

Queste ragioni sono di molto peso, e lo riconosciamo; ma anche sono molto lontane dall'essere apodittiche. Forse, se si trattasse di una comunità di persone che hanno fatto parte della Chiesa cattolica e recentemente se ne sono separate, le ragioni apportate dal Michiels potrebbero essere degne di considerazione. Ma se si tratta di una comunità di persone che mai hanno fatto

(1) WERNZ-VIDAL, *Normae generales*, n. 236, II; CICOGNANI, *Commentarium ad Librum I. Codicis*, Romae, 1925, pag. 161.

(2) MICHIELS, *Normae Generales*, II, pag. 58.

parte della Chiesa cattolica, e i suoi componenti sono in buona fede, difficilmente si potrà dimostrare che ogni loro consuetudine abbia come fondamento prossimo la separazione illegittima.

Che le comunità orientali separate siano separate dalla Chiesa cattolica, è un fatto che tutti dobbiamo riconoscere; ma affermare quella disposizione di animo di sottrarsi e di non osservare le leggi date dalla Chiesa, sicché ogni loro modo di agire sia fondato soltanto sulla separazione illeggittima, e non sul desiderio di aggiornare una legge, per meglio procurare il bene spirituale della comunità, lo riteniamo completamente gratuito.

Non ogni consuetudine orientale, perché fatta dai separati, anche se approvata anticipatamente, deve essere considerata a priori contraria alla disciplina ecclesiastica o all'ordine giuridico interno e fondamentale della Chiesa, perché questo non è il suo scopo. Lo scopo di ogni consuetudine orientale non è l'indebolimento della disciplina ecclesiastica né di commettere un attentato contro l'ordinamento interno della Chiesa, ma solo quello di promuovere il bene spirituale della comunità propria; e ciò senza sottrarsi all'osservanza delle leggi, ma aggiornando le leggi.

L'approvazione, anche anticipata, di un tale modo di agire non porta necessariamente all'indebolimento della disciplina ecclesiastica, come teme il Michiels [1], né con essa si conferisce agli orientali la facoltà di liberarsi dalle leggi cattoliche, perché né essi lo intendono né la loro consuetudine rimane indipendente dall'autorità cattolica, la quale deve dare il proprio consenso.

D'altra parte è necessario tener presente, che la missione della Chiesa non deve essere ristretta entro determinati limiti dei canoni, perché la sua missione è divina, e in virtù di questa missione la Chiesa deve aver cura del bene spirituale di tutti i battezzati, poiché tutti coloro che hanno ricevuto il Battesimo sono stati incorporati alla Chiesa, e questa incorporazione, essendo effetto del Battesimo, non si può mai cancellare. Questa cura deve averla anche degli orientali separati. In realtà la Chiesa ha questa cura, e la esercita principalmente per mezzo delle leggi, le quali, come diremo più avanti, devono rispondere alle esigenze odierne, se si vuole con esse promuovere il bene spirituale delle comunità. Queste, che non intendono liberarsi dalle leggi,

[1] L. c.

con il loro modo di agire manifestano quali leggi sono aggiornate e quali no, cercando sempre il bene spirituale della comunità. La Chiesa, approvando e accettando questo modo di agire, né intende recare danno alla propria compagine interna né approvare la separazione; soltanto intende, con la legge così formata e accettata da essa, procurare il bene spirituale degli stessi orientali separati.

Questo si può spiegare con alcuni esempi. Quando la Chiesa cattolica ha invitato e ricevuto nel Concilio i Delegati delle diverse comunità separate, non intendeva con questo atto approvare la loro separazione, ma solo di aprire una via di ritorno; cioè la Chiesa aveva, anche con ciò, cura del loro bene spirituale. E quando il Concilio ha voluto concedere ai separati orientali la facoltà di partecipare ai sacramenti della Chiesa, esso non ha inteso né allontanarsi dai principi fondamentali né dare una approvazione alla separazione; al contrario, in questa concessione si deve vedere da parte del Concilio un riconoscimento del fatto della separazione, altrimenti non avrebbe concesso la facoltà. Ma il Concilio non ha concesso questa facoltà soltanto per concederla; la ragione essenziale di questo modo di agire del Concilio è stata in definitiva il bene delle anime. Il Concilio non ha inteso in nessun modo dare un'approvazione della separazione, ma offrire dei mezzi di salvezza per mezzo della partecipazione ai sacramenti (1).

Questo è quanto avviene nella consuetudine: se questa è approvata, l'approvazione non ricade sulla separazione, ma soltanto sul modo di agire d'una comunità, badando esclusivamente al bene spirituale di essa.

4. – Si è detto più sopra che la consuetudine degli orientali separati non può essere ammessa perché contraria all'ordine giuridico interno della Chiesa cattolica. Questa ragione è stata indicata dal Michiels (2), ed è stata apportata anche dal Rodrigo. Questo A., fatta la distinzione fra la capacità generale (sive pro quibuscumque haereticis aut schismaticis, sive pro quibuslibet consuetudinibus) e la capacità limitata (quoad illas nempe consuetudines inducendas quae contrarientur eis legibus quarum efficacia probabiliter non sustinetur contra haereticos a nativitate

(1) Conc. Vaticanum II, Decret. « *Orientalium Ecclesiarum* », n. 26.
(2) Michiels, L. c.

eisque aequiparatos), la prima la nega assolutamente, e della seconda dice « adhuc non videtur admittenda ».

Contro la capacità generale l'A. adduce due ragioni principali. 1ª: ammetterla sarebbe lo stesso che riconoscere nei separati la capacità di concorrere attivamente alla formazione dell'ordine giuridico della Chiesa, e ciò implicherebbe un riconoscimento della loro personalità nella Chiesa, e per di più come esercente il diritto di cooperare alla costituzione dell'ordine giuridico ecclesiastico; personalità con l'usufrutto di diritti che viene tolta dal can. 87, C.I.C.. Di conseguenza, quella capacità generale non può ammettersi.

2ª: un'altra ragione viene proposta dall'A., il quale ritiene che gli eretici e gli scismatici sono degli elementi estranei alla Chiesa, che non possono offrirle altro se non un ordinamento estraneo, al quale essa non può acconsentire, perché questo ordinamento offerto dagli eretici o scismatici ha come fondamento o la ribellione contumace contro l'ordine giuridico fondamentale della Chiesa, o la separazione (1).

Queste sono le ragioni del P. Rodrigo, ed è conveniente esaminarle e vagliarle con attenzione.

Gli orientali separati sono stati battezzati. Questa è una verità che non si deve mai dimenticare. Come cristiani, la loro salute spirituale è stata affidata alla Chiesa cattolica. Questi orientali separati hanno, per ragione del Battesimo e derivante dal medesimo, una certa e reale comunione, benché non perfetta, con la Chiesa (2). Quindi gli orientali separati non sono né possono dirsi totalmente estranei alla Chiesa, con la quale per molte ragioni si trovano uniti.

D'altra parte, essi, nel fare la consuetudine, agiscono come sono in realtà, cioè, in qualche modo, da membri della Chiesa; come avendo una comunione reale, benché imperfetta, con essa; non come elementi totalmente estranei. Né loro né la Chiesa possono annullare o cancellare quella comunione e quell'unione che derivano dal Battesimo. Conseguentemente, l'ordinamento giuridico da essi offerto, non si può considerare come totalmente estraneo alla Chiesa, e ciò, perché viene offerto da alcuni che,

(1) RODRIGO, O. c., n. 660.

(2) CONC. VATICANUM II, Const. « *Lumen gentium* », nn. 14, 15; « *Unitatis redintegratio*, n. 3.

benché separati, non sono estranei ad essa, e perché quell'ordinamento, che essi offrono, deve servire al bene spirituale della comunità. Questo bene in nessun modo deve considerarsi come cosa estranea alla Chiesa.

Non si tratta dell'ordine giuridico interno della Chiesa, perché la consuetudine orientale ha come scopo, come è stato detto più volte, non l'ordinamento della Chiesa e il suo ordine giuridico interno, ma soltanto l'ordinamento giuridico della comunità propria, e ciò allo scopo che le leggi siano rispondenti alle situazioni del momento storico.

La Chiesa deve avere la sollecitudine per il bene di tutti i battezzati, siano questi cattolici siano acattolici. Se una parte di loro si separarono dalla Chiesa, e formarono da secoli le proprie comunità, il dovere della Chiesa non per questo è terminato, e la Chiesa deve averne cura, per quanto le è possibile. Ora, la Chiesa procura il bene dei fedeli cattolici e li regge principalmente per mezzo della propria disciplina; gli acattolici, invece, sebbene ad essi potrebbe la Chiesa imporre la stessa disciplina, sono governati principalmente con la disciplina cattolica vigente fin dal tempo della separazione. Per conseguenza, si sono formate due discipline, due diritti: uno per i cattolici, un altro, anche esso cattolico, per i non cattolici. Il nuovo diritto cattolico per i cattolici orientali fu solo in parte promulgato da Pio XII [1], l'altra parte essendo ancora principalmente nei Sinodi delle singole Chiese. Per gli orientali non-cattolici la disciplina vigente al tempo della separazione è rimasta quasi integra.

Quale di questi due diritti affetta la consuetudine degli orientali separati? Questa non mira al diritto fatto per il governo dei cattolici, perché questo diritto non tocca i separati; la consuetudine di questi ultimi mira soltanto al diritto con il quale essi sono governati, e intende solo il bene della comunità propria, e non quello della comunità cattolica. Quindi, gli orientali separati, ogni volta che fanno una consuetudine, non pensano a cooperare all'ordine interno della Chiesa cattolica o a costituire il diritto che deve reggere i cattolici, e di fatto la loro cooperazione è nulla,

[1] Pio XII, nei Mp.: « *Crebrae allatae* », AAS 41 (1949) 89-119; « *Sollicitudinem Nostram* », AAS 42 (1950) 5-120; « *Postquam Apostolicis Litteris* », AAS 44 (1952) 65-152; « *Cleri sanctitati* », AAS 49 (1957) 433-600.

poiché l'ordinamento giuridico cattolico resta intatto. Essi pensano soltanto al diritto proprio e al bene della propria comunità.

È vero che un simile modo di agire ha come fondamento il fatto della separazione: questo si deve ammettere, essendo essi separati. E la separazione degli orientali non deve essere approvata, ma deplorata. Ma una tale separazione è molto antica e generalmente in buona fede; è dunque da distinguerla dalla separazione recente fondata in una vera ribellione [1]. Bisogna concedere tuttavia che ogni azione dei separati orientali ha come base, sulla quale si fonda, la separazione. Ma è necessario chiederci, se ogni azione fondata sulla separazione sia fatta in forza della separazione, in modo che questa sia il fine di ogni azione.

La risposta a questa domanda già è stata data sopra, quando si è detto che la comunità separata, nel fare una consuetudine, sebbene non possa fare a meno del fatto della separazione, non intende giustificarla, ma soltanto procurare il suo proprio bene. Essa, come qualsiasi altra comunità, può e deve mirare al suo proprio bene spirituale; questo bene spirituale non si può ottenere efficacemente che per mezzo della consuetudine *facti*, approvata dopo dall'autorità cattolica. Questa autorità, quando ammette una consuetudine orientale, non bada al fatto della separazione, o almeno non intende, con quella recezione, dare un'approvazione della separazione, ma mira soltanto ed esclusivamente al bene spirituale della comunità separata. Il fatto della separazione, quindi, sebbene si trovi alla radice di ogni azione, non sempre deve essere considerata come la ragione di ogni consuetudine della comunità separata.

5. – La capacità della quale trattiamo è negata da alcuni, per la ragione che i separati orientali non hanno nella Chiesa una personalità giuridica, e ammettere quella capacità consuetudinaria implicherebbe un riconoscimento di quella personalità. Così Staffa, Rodrigo, Michiels ed altri.

Staffa, che nel Vol. I, pag. 206, aveva ammesso tale capacità, l'ha negata nel Vol. II, pag. 69-70, dove scrive: « quia Ecclesia concedere nequit ut communitates ab ipsa separatae, et nihilominus suae potestati obnoxiae, independenter ab ipsa ius condant et leges ecclesiasticas mutent aut abrogent: hoc enim quamdam

(1) Conc. Vaticanum II, Decret. « *Unitatis redintegratio* », n. 3.

istarum communitatum involveret recognitionem de iure» [1]. Si deve notare, a proposito di queste parole, che non è intenzione di questo nostro commentario concedere agli orientali separati la facoltà di agire indipendentemente dall'autorità ecclesiastica cattolica, la quale peraltro non la concede neppure ai cattolici, dipendendo la consuetudine dal consenso del Superiore ecclesiastico; qui si propone soltanto che gli orientali separati possono concorrere materialmente con la consuetudine facti alla consuetudine iuris, che diventa tale dopo il consenso del competente Superiore ecclesiastico cattolico.

Abbiamo rilevato questo stesso modo di pensare negli altri autori sopra citati. Il P. Rodrigo aggiunge che la capacità degli orientali separati verrebbe negata dal can. 87 del C.I.C. [2].

Si può ammettere che sempre che vi sia un impedimento, la persona battezzata non si libera dai doveri propri del suddito; ma quando si viene a parlare dei diritti, crediamo che al canone si dia un senso troppo generale e universale, come se gli orientali separati, perché separati, non avessero alcun diritto nella Chiesa. Il canone 87 infatti non sembra debba intendersi come se a quello, che mette un impedimento, gli si dovessero togliere tutti i diritti. È vero che con un impedimento non si può godere tutti i diritti, come possono goderli quelli che non hanno interposto un impedimento; ma volere con questo canone negare ai separati ogni personalità giuridica, è, ci sembra, fare un passo troppo avanti e dare al canone un senso che non può avere [3].

(1) Staffa O. c., l. c.

(2) Rodrigo, O. c., n. 660.

(3) Il canone 87 del C.I.C. afferma che per il Battesimo l'uomo è costituito nella Chiesa persona con tutti i diritti e i doveri dei cristiani. Quali sono i diritti dei cristiani? Sono i derivanti dal Battesimo e i concessi dalla Chiesa. Quella affermazione è generale, limitata però nella parte seconda dello stesso canone, con l'obice che toglie o impedisce l'uso dei diritti.

Questo obice è doppio: o è un impedimento del vincolo della comunione ecclesiastica, o una censura inflitta dalla Chiesa. Questo secondo obice non si può affermare in un modo generale di alcuna comunità separata, oltre che la censura non necessariamente toglie tutti i diritti. Il primo obice si trova principalmente nella separazione: ma ci può essere una separazione che impedisca ogni comunione ecclesiastica, ed è naturale che a chi si trova in questa condizione il canone venga applicato pienamente; ma anche ci può essere una separazione che sia

Gli orientali separati, infatti, sono stati rigenerati dal Battesimo, e di conseguenza sono in qualche modo membri della Chiesa. Essi, almeno in modo generale, non sono legati da nessuna censura che tolga tutti i diritti provenienti dal Battesimo; hanno il diritto che la Chiesa abbia la sollecitudine conveniente del loro bene spirituale, e poiché questa sollecitudine è dimostrata dalla Chiesa specialmente per mezzo delle leggi, ne segue che agli orientali separati deve riconoscersi anche la capacità di fare delle consuetudini contro queste leggi, affinché esse siano conformi alle esigenze del tempo e siano davvero delle norme ragionevoli per il bene comune. Ciò non significa soltanto agire contro le leggi (sarebbe giusto negare questa facoltà); ma è un manifestare il proprio desiderio del bene comune, per il quale la legge data è da modificarsi o da cambiarsi con altra.

A questo si aggiunge che, essendo la persona un soggetto di doveri e di diritti, non è possibile ammettere una persona soltanto con dei doveri e senza un diritto in atto. Ma gli orientali separati sono, in forza del Battesimo, delle persone nella Chiesa, nella quale essi hanno, benché non perfettamente, una personalità. Riconoscere questa imperfetta personalità, non è proibito da nessuna prerogativa essenziale della Chiesa, come sarebbe la sua unità; altrimenti non si potrebbe affermare che gli orientali separati, benché separati, sono per il Battesimo una persona nella Chiesa, come afferma il can. 87 C.I.C., accogliendo la dottrina tradizionale ecclesiastica.

D'altra parte, se questa personalità degli orientali separati va considerata come esercente il diritto di cooperare alla formazione dell'ordinamento giuridico della propria comunità, senza

compatibile con una reale, benché imperfetta comunione: in questo caso vengono tolti tutti i diritti? Sembra di no, perché l'effetto deve essere proporzionato alla causa. E questo è il caso degli orientali separati, i quali, sebbene separati, hanno una comunione reale con la Chiesa. Questa comunione, affermata dal Concilio, non è stata creata da esso, perché indipendentemente dal Concilio, era già esistente.

D'altra parte, fra i doveri di ogni battezzato, c'è quello di essere suddito della Chiesa. E ogni suddito ha almeno il diritto di essere governato dovutamente. Questo, cioè governare i sudditi, la Chiesa lo fa principalmente per mezzo delle leggi; ma queste leggi devono essere ragionevoli. Ad aiutare il legislatore c'è la consuetudine la quale non ha altro scopo.

un intervento nell'ordine giuridico della Chiesa cattolica, non si può allegare contro questa personalità alcun principio fondamentale ecclesiastico, come non può apportarsi nessuna valida ragione per impedire agli orientali separati di cooperare all'ordinamento giuridico della propria comunità, con il consenso dell'autorità cattolica. E la ragione di ciò ci sembra essere, che, sebbene sia compito del legislatore il provvedere al bene comune della comunità, egli tuttavia può ascoltare con utilità il parere della comunità separata, la quale con il suo modo di agire può indicare quello che è più opportuno per il bene comune. Questo modo di agire della comunità, non toglie niente al superiore cattolico e non si oppone a nessun principio superiore che salvaguardi l'unità della Chiesa; anzi è da ritenersi molto utile, benché da sé non sia sufficiente, perché al di sopra di questo modo di agire ci deve essere necessariamente l'autorità cattolica, la quale deve dare il proprio consenso.

La conclusione, quindi, è che negare quella personalità, privandola della capacità di fare consuetudine, deve ritenersi almeno arbitrario e infondato.

II

Prima di proporre gli argomenti in favore della capacità degli orientali separati, ci sembra opportuno premettere le opinioni di alcuni autori, che, prima di noi, hanno scritto su questo argomento e possono in certo modo essere presentati come difensori di questa capacità.

Il primo di essi sia il P. Herman, il quale, scrivendo contro la equità proposta dal P. Coussa in favore della desuetudine presso gli orientali separati [1], non condivide il parere del P. Coussa, perché la sua teoria potrebbe dar luogo a molti dubbi: « Fateor tamen, dice il P. Herman, rem facile ansam dare multis dubiis et perplexitatibus » [2].

Il P. Herman, per difendere fino a un certo punto la capacità degli orientali separati prende un altro cammino, che descrive

[1] A. Coussa, *Epitome...*, Vol. I, n. 16.

[2] E. Herman, *Quibus legibus subiiciantur dissidentes rituum orientalium*, 1951, p. 1058.

con le parole seguenti: « Propter alias vero causas admitterem mutationem iuris antiqui, cum agatur de legibus vel consuetudinibus quibus dissidentes ius iam receptum apud catholicos ipsi quoque amplectantur, vel ius apud catholicos non vigens, ipsi quoque abrogent » (1). Dopo aver citato alcuni esempi degli Armeni e dei Serbi separati, il P. Herman, che ancora è abbastanza moderato, aggiunge: « In his casibus Ecclesia non invita habenda esse videtur, si dissidentes id faciunt quod ipsa desiderat, licet id non faciant propterea quod id desiderat. Ob hanc causam nobis probabilis videtur sententia quae tenet in his casibus mutationem antiqui iuris non carere effectu iuridico » (2).

Questo A., dunque, non ostante la moderazione con cui propone la sua sentenza, sembra ammettere negli orientali separati la capacità di cambiare il diritto, cioè la capacità di fare una consuetudine giuridica, limitata, secondo il P. Herman, a seguire l'esempio dei cattolici. Ma una vera e reale capacità di fare la consuetudine è ammessa dal P. Herman, il quale d'altra parte, avendo negata nelle pagine precedenti (1050-1055) la giurisdizione della gerarchia separata, suppone l'intervento della Chiesa cattolica, che deve dare il suo consenso affinché quella consuetudine ottenga l'effetto di poter cambiare il diritto.

Più recentemente, cioè nel 1969, il chiar.mo G. A. Abbo, Uditore della S.R. Rota, scrisse un articolo sull'impedimento di mista religione nel can. 72 del Sínodo di Trullo e sulla forma del matrimonio (3). In questo articolo, che è « pars in iure ex sententia in causa S. Nicolai Chicagien. ucrainorum » (4), l'A., appoggiato sulle affermazioni di alcuni autori ortodossi e sul modo di agire nelle chiese bizantine, sostiene che l'impedimento dirimente di mista religione, costituito dal Sínodo Trullano, da parecchio tempo è ritenuto da tutti come impedimento soltanto proibente (5). Perciò l'A., concludendo, scrive: « Itaque, si in Ecclesia graeco-orthodoxa impedimentum dirimens mixtae religionis iamdiu non obligat, quae legitime sese ab eodem liberavit,

(1) HERMAN, L. c.
(2) HERMAN, L. c.
(3) I. A. ABBO, *De impedimento mixtae religionis canone 72 Trullanae Synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo*, in *Periodica de re mor. can. et lit.*, 58 (1969) 595-612.
(4) O. c., p. 595.
(4) O. c., pp. 606-607.

certo certius nec Ecclesia catholica tali impedimento graecos orthodoxos obstringere adhuc vult » ([1]).

L'A. propone inoltre e come conseguenza alcuni argomenti, presi sia dal C.I.C. sia dal Concilio Vaticano II, in favore della consuetudine degli orientali separati ([2]).

Questa sentenza della S.R. Rota, benché da sola non può cambiare il diritto ([3]), ha tuttavia molta importanza, perché con essa si intravvede come la questione della detta consuetudine non è una cosa estranea alla Curia Romana, ma, al contrario, si vede come questa questione deve essere chiaramente risolta, per evitare delle difficoltà ai Dicasteri romani.

Dopo avere premesso il parere di questi autori, proporremo adesso altre ragioni che ci sembra possano apportarsi in favore della capacità degli orientali separati per introdurre una consuetudine. Non è nostra intenzione quella di dare una soluzione completa a questa questione così intricata; ma vogliamo soltanto offrire un'occasione per discutere la posizione degli orientali separati riguardo alla consuetudine.

1) Viene in primo luogo il canone 26 del C.I.C., così redatto: « Communitas quae legis ecclesiasticae saltem recipiendae capax est, potest consuetudinem inducere quae vim legis obtinet ».

Il principio enunciato in questo canone è chiaro, e gli autori non sono d'accordo soltanto riguardo ai requisiti necessari perché una comunità possa essere considerata capace di ricevere una legge ecclesiastica ([4]). D'altronde è evidente che il canone non tratta di una comunità capace di legiferare, e, in conformità dei canoni 12 e 87, si suppone, per la capacità di una consuetudine, il Battesimo, in modo che si parla soltanto di una comunità, i cui membri sono stati rigenerati con il lavacro del Battesimo, in opposizione alla comunità i cui membri non hanno mai ricevuto questo sacramento: e questo perché l'uomo solo per il Battesimo diventa una persona e suddito della Chiesa, in modo che questa possa imporre le sue leggi soltanto a quelli che sono stati costituiti persona e suddito in essa.

([1]) O. c., p. 607.
([2]) O. c., p.608.
([3]) WERNZ-VIDAL, *Normae Generales*, n. 233, II.
([4]) CICOGNANI, O. c., p. 160; VERMEESH-CREUSEN, O. c., n. 138.

Riguardo a questo sacramento, non si può sollevare alcuna difficoltà quando si tratta degli orientali separati, perché qui si parla soltanto di una chiesa o comunità risultante da persone battezzate, e che in qualche modo appartengono alla Chiesa cattolica e sono veri sudditi di essa, fino al punto che essa può imporre loro le sue leggi. Infatti, lo stesso C.I.C. ci ricorda un principio dottrinale, cioè « Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum christianorum omnibus iuribus et officiis »; (ca. 87); e il Concilio Vaticano II ha detto che l'uomo per il Battesimo, non soltanto diventa figlio di Dio e compartecipe della natura divina (1), ma che è pure incorporato nella Chiesa (2). Lo stesso Concilio, parlando dei cristiani non cattolici, ci insegna che essi per mezzo del Battesimo si uniscono a Cristo, e che la Chiesa si trova unita con essi (3).

Quindi le comunità degli orientali separati hanno, a causa del Battesimo, la capacità di ricevere dalla Chiesa cattolica quelle leggi che essa vorrà imporre loro. Questo principio è talmente evidente, che viene ammesso da tutti gli autori cattolici, e ancora recentemente vi furono degli autori, i quali sostennero che i Mp., coi quali Pio XII promulgò il diritto canonico orientale, legavano anche gli orientali separati (4); opinione che, senza negare il detto principio, venne contraddetta (5).

Non soltanto la Chiesa può imporre le sue leggi a tutte le comunità insieme, ma anche ad una sola, perché anche in una si possono trovare i requisiti necessari che la facciano capace di ricevere una legge.

La conseguenza che sembra logicamente derivare da ciò, è che gli orientali separati, se a motivo del Battesimo possono aver imposte delle leggi, hanno anche la capacità di liberarsi di una determinata legge o di modificarla, con la sottintesa condizione che un tale modo di agire non possa avere forza legale se non dal consenso della autorità cattolica competente. Infatti la

(1) CONC. VATIC. II. const. « *Lumen gentium* », n. 40.

(2) ID., Const. « *Lumen gentium* », n. 11; « *Ad gentes* », n. 7.

(3) ID., const. « *Lumen gentium* », n. 15.

(4) C. PUJOL, *Orientales ab Ecclesia catholica seiuncti tenenturne novo iure canonico a Pio XII promulgato?* in *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 97 ss.

(5) ID., L. c., pp. 78-110.

legittimità della conseguenza indicata sembra dedursi dal fatto che, se agli orientali separati viene negata la capacità della consuetudine contro una legge loro imposta dalla Chiesa, viene pure loro negato ogni mezzo di cambiare questa legge per un'altra più atta: in altre parole, la Chiesa userebbe verso questi acattolici, che non hanno colpa della separazione e che generalmente sono in buona fede, una durezza e severità inesplicabili e poco coerenti con lo spirito con cui essa deve procurare il bene spirituale di ogni battezzato.

È vero, e lo ammettiamo, che gli orientali in questione sono separati dalla Chiesa cattolica e che appartengono a una comunità separata. Ma né questa separazione né questa appartenenza debbono essere considerate di tal grado che esse costituiscano un impedimento a qualsiasi comunione e azione. Fu lo stesso Concilio Vaticano II, al quale né quella separazione né quella appartenenza erano sconosciute, che in vari luoghi affermò che gli orientali, benché separati, sono in comunione, non certo perfetta, ma reale con la Chiesa cattolica, e, contro la proibizione stabilita nel C.I.C., concesse loro una certa partecipazione nei sacramenti e sacramentali [1]. Se questa partecipazione nei sacramenti è un esercizio di diritti, ciò vuol dire che la separazione non deve essere esagerata, né si deve fare appello ad essa per negare ai separati ogni diritto, e meno la capacità di fare una consuetudine: questa suppone una certa personalità, che dal Concilio è stata riconosciuta agli orientali separati.

2) Nel C.I.C. si trova enunciato un altro principio, ripetutamente da noi ricordato, che deve essere tenuto sempre presente. Questo principio si legge nel canone 25, che dice: « Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiastici unice obtinet ».

Questo canone suppone necessariamente una certa giurisdizione, senza la quale la consuetudine è priva di ogni valore. Si deve anche ammettere che le comunità orientali separate sono illegittime, e come illegittime non hanno il diritto né il potere di fare una legge che abbia forza nella Chiesa cattolica. Ma è anche vero che la giurisdizione necessaria per fare una consuetudine giuridica non deve trovarsi nella comunità che fa la consuetudine

[1] Conc. Vatic. II, decret. « *Orientalium Ecclesiarum* », nn. 26, 27.

di fatto, bensì in quella persona da cui viene l'approvazione. Quindi, sebbene la comunità separata offra, per così dire, la materia prima della consuetudine, questa non può avere valore legale nella Chiesa se allo stesso tempo non ci sarà il consenso del Superiore.

Il Card. Coussa disse il vero, affermando che la condizione degli orientali separati è totalmente diversa da quella dei cattolici, poiché per i separati orientali sono ancora in vigore le leggi cattoliche date prima della separazione, se non sono state cambiate o abrogate dalla Santa Sede. E deduce la ragione di questo dal fatto che « Societas schismatica, cum illegittima ex schismate evadat, disciplinam ante schisma vigentem post schisma iam amplius valide immutare aut derogare nequit » (1), aggiungendo in NOTA: « Neque per legem neque per consuetudinem. Deest enim auctoritati schismaticae necessaria iurisdictio ad probandam consuetudinem canoni contrariam » (2).

Ammettiamo che l'autorità separata non ha la competente giurisdizione per abrogare una legge o per approvare una consuetudine che abbia forza di legge. Ma noi teniamo che nel caso nostro non deve ritenersi necessaria la giurisdizione nella comunità separata. La forza legale di questa non viene dalla comunità o dall'autorità separata, ma soltanto ed esclusivamente dalla competente autorità cattolica. La comunità separata, come qualsiasi altra comunità non-separata, può soltanto offrire la materia con la consuetudine facti, ossia con il fatto costante ed universale voluto per ogni consuetudine; ma questo fatto avrà valore di legge soltanto per l'intervento consensuale dell'autorità cattolica.

Nel canone citato c'è una parola che potrebbe fare difficoltà. Infatti, in esso si dice, parlando della necessità del consenso della autorità competente, che, nella Chiesa, affinché una consuetudine facti si converta in consuetudine iuris, è assolutamente necessario il consenso della competente autorità, e che non basta la volontà manifestata dalla comunità.

Questa parola « in Ecclesia » è stata dichiarata dagli autori nel senso che, nella Chiesa la consuetudine ha valore legale, non

(1) A. COUSSA, *Animadversiones in can. LXXII Trullanae Synodi*, in Apollinaris, 32 (1959) p. 176-177.

(2) ID., l. c.

dal popolo o dalla comunità, ma soltanto dal competente superiore, e ciò anche se nel campo civile si giudichi altrimenti riguardo alla forza della consuetudine. A questo proposito ha scritto il Vidal: « Quod iuris praescriptum [cioè il principio stabilito nel can. 25] evidenter excludit quod consuetudo ecclesiastica vim verae legis obtineat ex persuasione vel voluntate Ecclesiae, si nomine Ecclesiae intelligantur subditi sive Ecclesia audiens. Omnis enim lex sola iuridica ratione non fit, sed etiam voluntate; iam vero persuasio Ecclesiae audientis i.e. subditorum est merus actus rationis; ergo saltem persuasio illa non potest efficere legem sive consuetudinem iuris. Neque voluntas Ecclesiae sive subditorum fidelium, potest inducere legem. Nam ad leges ferendas in Ecclesia catholica requiritur iurisdictio spiritualis sive immediate a Deo sive ab hierarchia ecclesiastica collata; ...populus vero christianus nec iure divino nec iure canonico potestatem legiferam consecutus est; voluntas igitur fidelium nequit dare vim legis obligantis » (1). Il Card. Cicognani più brevemente ha scritto: « Legislator vero hanc addidit determinationem " in Ecclesia ", nam quidquid sit extra Ecclesiam, quidquid sentiant civiles legislationes de consuetudine, in Ecclesia hoc decernitur » (2).

Questa parola dunque non deve fare difficoltà alcuna, perché noi parliamo d'una consuetudine che, sebbene sia fatta dagli orientali separati, rimane dentro la Chiesa, e tocca il diritto cattolico; perché i separati orientali in qualche modo appartengono alla Chiesa, e il diritto, sul quale versa la consuetudine, è il diritto formato prima della separazione e quindi cattolico; inoltre, questa consuetudine, sebbene sia proposta da una comunità separata, deve avere forza, con il consenso del Superiore, nella Chiesa cattolica, in modo che il legislatore ecclesiastico cattolico dia a questa consuetudine la forza di legge in favore di quella comunità separata. Così che il consenso e quindi la forza legale non deriva dal popolo, e ci muoviamo sempre dentro la Chiesa cattolica.

3) Una conferma di quello che precede, si può avere considerando la natura della legge. Infatti, la legge è, come dice S. Tommaso, « quaedam rationis ordinatio ad bonum commune

(1) Wernz-Vidal, O. c., n. 234.
(2) Cicognani, O. c., p. 157.

ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata » (1). È quindi proprio della legge che sia un ordinamento ragionevole in vista del bene comune della comunità, o, detto altrimenti, il legislatore, con la sua legge, deve mirare al bene comune della società. Perciò gli orientali ricevettero dai Concili e dai Romani Pontefici una disciplina e una legislazione adatte al bene comune, considerate le circostanze di quei tempi.

Però questa disciplina, in gran parte, per non dire totalmente, ancora in vigore, che era molto buona per il bene comune di allora, adesso ha più di 1.000 anni, e in questo spazio di tempo le circostanze hanno subito indubbiamente un grande cambiamento. I cattolici, in questo stesso spazio di tempo, hanno cambiato parecchie volte la propria disciplina, con lo scopo di aggiornarla e di accomodarla alle esigenze dei tempi. Si può dunque pensare che quelle leggi antiche di 1.000 anni già non rispondono più al tempo nostro e che almeno molte di esse non servono a procurare il bene comune della comunità, cioè che quelle leggi, cambiate le circostanze, non sono più ragionevoli. Una prova di ciò l'abbiamo nel fatto che gli orientali separati procurano di liberarsi dalle leggi antiche e farne di nuove.

Se gli orientali, agendo contro una determinata legge, si comportano in una maniera diversa da quella voluta da tale legge, e ancora di più se quell'atteggiamento è universale, cioè proprio di tutta la comunità, è segno che quella legge antica non serve più al bene comune, e che essa, affinché si abbia un ordinamento ragionevole, deve essere cambiata con un'altra più adatta. Poiché gli orientali separati non possono né derogare né abrogare il diritto antico né crearne un altro nuovo, e poiché solo la Santa Sede può cambiare quelle leggi antiche con altre più adatte, se Essa non lo fa, gli orientali separati necessariamente saranno obbligati a reggersi con delle leggi fatte più di 1.000 anni addietro, e ad essi non sarà riconosciuta la possibilità di un proprio rinnovamento né di un proprio agire secondo le esigenze del nostro tempo.

È necessario dunque che la Santa Sede, affinché abbia cura efficace del bene spirituale degli orientali separati, i quali sono anche essi battezzati, riconosca quel modo di agire degli orientali separati, dandogli valore di legge; è necessario che la Santa Sede

(1) S. THOMAS, *Summa Theolog.*, 1-2ae, c. 90, art. 4; CICOGNANI, O. c., p. 55.

riconosca agli orientali separati, che con il loro modo di agire, altro non cercano se non il bene spirituale delle anime, la capacità di fare consuetudine.

4) Una ragione, molto usata dagli autori, per negare agli orientali separati la capacità di fare consuetudine e per mezzo di essa di cooperare attivamente all'ordinamento giuridico della Chiesa, è la mancanza in essi di una personalità nella stessa Chiesa. È dunque conveniente esaminare il valore di una tale affermazione e se sia vero che gli orientali separati non abbiano nella Chiesa cattolica nessuna personalità. È da notarsi, che qui parliamo soltanto degli orientali separati, e non degli altri eretici o scismatici.

Quella cooperazione attiva, di cui si parla, si deve intendere, nel senso che gli orientali separati, facendo una consuetudine, non fanno altro che segnalare al legislatore cattolico la materia adatta ad un ordinamento giuridico, non della Chiesa cattolica, ma della loro comunità, ferma restando la necessità del consenso da parte dell'autorità cattolica.

Si deve anche tenere conto del fatto che gli orientali separati mai, neppure una volta, sono stati chiamati eretici o scismatici dal Concilio Vaticano II. D'altra parte il Battesimo, ovunque amministrato, purché sia valido, conferisce all'uomo battezzato la personalità nella vera Chiesa; e poiché gli orientali separati sono stati validamente battezzati, ne segue che essi per il Battesimo sono stati incorporati nella Chiesa, in Essa hanno una vera personalità e sono veri sudditi di Essa.

È vero che agli orientali separati manca un determinato elemento, cioè la sottomissione al Romano Pontefice, e che perciò essi non hanno una piena comunione con la Chiesa cattolica. Questo difetto tuttavia non è tale, da impedire al Concilio Vaticano II di riconoscere in essi una reale, benché imperfetta, comunione con la Chiesa cattolica. Ma riconoscere una tale comunione, sarebbe stato impossibile al Concilio, se agli stessi orientali venisse negata ogni personalità nella vera Chiesa: perché ammettere da una parte una certa comunione e dall'altra non riconoscere una personalità nella Chiesa, ci sembra una contraddizione ed è inammissibile.

Ma è anche vero che il Concilio Vaticano ha riconosciuto agli orientali separati la facoltà di reggersi secondo le proprie discipline, « utpote indoli suorum fidelium magis congruas atque

bono animarum consulendo aptiores » (1). Il Concilio, per parlare in questo modo e per riconoscere loro la detta facoltà, dovette presupporre necessariamente un certo vincolo di unione fra loro e la Chiesa cattolica, perché riconoscere e concedere quella facoltà senza allo stesso tempo riconoscere una personalità atta ad usufruire di questa stessa facoltà, non sarebbe cosa normale. Quindi, il Concilio, nel riconoscere agli orientali separati quella facoltà, ha riconosciuto loro anche una certa personalità nella Chiesa.

Lo stesso Concilio, allargando la disciplina ecclesiastica, ha deciso di concedere agli orientali separati quello che fino adesso era stato vietato nel C.I.C. (2): ci riferiamo alla partecipazione ad alcuni sacramenti e ai sacramentali. Infatti, nel decreto « Orientalium Ecclesiarum », n. 26, il Concilio dichiarò che, restando fermi i principi che debbono salvarsi, i pericoli della comunicazione in sacris ordinariamente non esistono quando si tratta degli orientali separati; e siccome d'altra parte la Chiesa deve aver cura della loro salvezza spirituale, « ideo Ecclesia catholica, pro temporum, locorum et personarum adiunctis, mitiorem saepe adhibuit et adhibet rationem agendi, salutis media et testimonium caritatis inter christianos omnibus praebens, per participationem in sacramentis aliisque in functionibus et rebus sacris ». Per conseguenza, il Concilio concesse agli orientali separati la facoltà di confessarsi, di ricevere l'eucaristia e di ricevere il sacramento dell'unzione degli ammalati nella Chiesa cattolica e dai ministri cattolici (3).

Nel « Directorium » edito dal Segretariato per l'unione dei cristiani (che non è un documento conciliare) viene riconosciuta agli orientali separati una certa personalità, in quanto essi sono ammessi sia ai sacramenti sia a determinati uffici ecclesiastici, come sono quello di padrino nel Battesimo cattolico, o quello di paraninfo nel matrimonio cattolico celebrato nella Chiesa cattolica (4).

Da quanto è stato detto, sembra che il fondamento per negare agli orientali separati la capacità di fare una consuetudine, cioè la mancanza di una loro personalità nella Chiesa, cade di fronte

(1) CONC. VATIC. II, decret. « *Unitatis redintegratio* », n. 16.

(2) C.I.C., cann. 731, § 2; 1249; passim.

(3) CONC. VATIC. II, decret. « *Orientalium Ecclesiarum* », nn. 26-28.

(4) SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM. *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, 14 maii 1967, nn. 39-54.

alla dottrina conciliare, secondo la quale si deve loro riconoscere una certa, sebbene imperfetta, personalità nella vera Chiesa.

5) Una ragione in favore della sentenza affermativa si può trovare ancora nella dottrina dello stesso Concilio Vaticano, quando cioè parla del rinnovamento. Secondo questa dottrina, la Chiesa cattolica deve guardare ai tempi presenti e accomodarsi ad essi, affinché la sua azione nel mondo e nella società sia davvero efficace. Questo principio vale specialmente della Chiesa cattolica, e ad Essa principalmente mirava il Concilio. Ma possiamo domandarci se questa volontà dei Padri conciliari non tenesse presente anche gli orientali separati.

Se si considera lo scopo di un tale rinnovamento, noi crediamo che questo rinnovamento viene raccomandato anche agli orientali separati, perché anch'essi, per il Battesimo, sono in certo modo membri della Chiesa e, come cristiani, hanno il dovere di estendere il regno di Dio e salvare le anime (1). Se invece agli orientali separati viene chiusa la porta del rinnovamento, obbligandoli a reggersi con le leggi date più di 1.000 anni fa, e che sono spesso antiquate, il portare a compimento quella missione sarebbe di per sé molto difficile, per non dire impossibile. Perché dunque quella missione sia veramente efficace, è necessario che gli orientali separati possano rinnovarsi, e che la loro disciplina sia accomodata alle esigenze e alla mentalità dei giorni nostri.

Questo, ci sembra, lo ha indicato il Concilio in un altro testo. Il Concilio, infatti, ha dichiarato che « Ecclesias Orientis, memores necessariae unitatis totius Ecclesiae, facultatem habere se secundum proprias disciplinas regendi, utpote indoli suorum fidelium magis congruas atque bono animarum consulendo aptiores (2) » In questo testo conciliare non è escluso un debito rinnovamento della disciplina, anzi sembra raccomandata. Perché soltanto è escluso che gli orientali si regolino con una disciplina non propria; si afferma che le discipline orientali sono più conformi con l'indole orientale; ma non si afferma che quella disciplina sia immutabile. È vero che l'indole orientale ha qualcosa d'immutabile, come anche l'indole occidentale, ma non si può dire che essa sia del tutto immutabile e che non si sia mutata in molte cose.

(1) Conc. Vatic. II, decret. « *Unitatis redintegratio* » n. 4; *Ad gentes* », n. 15; « *Gaudium et spes* », n. 40.

(2) Id., « *Unitatis redintegratio* », n. 16.

Il bene spirituale delle anime non si può procurare oggi come 1.000 anni addietro, in modo che le leggi, che allora si addicevano perfettamente al modo di essere orientale ed erano atte per il bene spirituale dei fedeli, oggi o non servono più o servono poco al detto bene, per la ragione che esse non sono più conformi con le attuali circostanze in mezzo alle quali debbono vivere gli orientali.

Da ciò segue che le leggi e le discipline orientali, affinché siano conformi al modo attuale di essere degli orientali e siano atte per il bene dei fedeli, necessariamente, senza perdere il loro carattere orientale, debbono subire un rinnovamento, che le porti ai giorni nostri. Bisogna, dunque, secondo la dottrina del Concilio, che le leggi e le discipline orientali siano cambiate per altre più rispondenti e più atte. Per ottenere convenientemente ciò, crediamo sia opportuno considerare quello che fa la comunità, e che a questo modo di agire si aggiunga il consenso dell'autorità cattolica. Altrimenti detto, affinché si ottenga un conveniente rinnovamento, bisogna che agli orientali separati venga riconosciuta la capacità di fare consuetudine.

* * *

Sono stati proposti gli argomenti negativi e positivi riguardanti la capacità che possono avere gli orientali separati di introdurre una consuetudine di fatto, la quale con il consenso della competente autorità può tradursi in una legge per la comunità separata. Questi argomenti, specialmente quelli che abbiamo presentati come positivi, potranno essere discutibili e quindi non sufficientemente convincenti: ne siamo consci, e mai abbiamo pensato di considerarli come pienamente probativi. Ma la questione qui esaminata, merita di essere oggetto di uno studio approfondito, che la risolva definitivamente e sciolga i dubbi inerenti ad essa.

Tuttavia noi crediamo che gli argomenti positivi, sopra proposti, non siano privi di valore; anzi pensiamo che essi siano di tale forza, da provare quello che ci eravamo proposto, cioè che i separati orientali, benché separati, non devono essere privati della capacità di fare una consuetudine, come la possono fare i cattolici.

C. Pujol, S. I.

Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs

II. (Stavrovskij) (*)

Aleksij Stavrovskij hat seinen « Versuch einer irenischen Theologie, Die Orthodoxie und der Katholizismus » (1) Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. gewidmet (2). Das Buch handelt in verschiedenen Kapiteln von den dogmatischen Formulierungen, von den Kontroversen über Lehrpunkte, und dann im einzelnen vom Filioque, von der Kirche, vom Papst und seiner Unfehlbarkeit. Wie zu erwarten war, setzt sich Stavrovskij mit Chomjakov im Kapitel über die Kirche auseinander (3).

Stavrovskij nimmt an, daß Chomjakov die Schriften seines Zeitgenossen (4) Möhler nicht ignorieren konnte, daß er eine große Anzahl seiner Behauptungen den Schriften Möhlers entnahm, ohne ihn jedoch jemals zu zitieren (5). Möhlers Kirchenauffassung habe sich sehr von der (katholischen) Theologie seiner Zeit unterschieden, von der Bellarmins und der Scholastik (6), und gehe

(*) Teil I (*Archimandrit Charkianakis*) siehe in *Or.Chr.Per.* 36 (1970), S. 407-431.

(1) Alexis STAWROWSKY, *Essai de théologie irénique, L'Orthodoxie et le Catholicisme*, Madrid 1966.

(2) STAVROVSKIJ, S. 7. Auf dem nächsten Blatt folgt eine Widmung an König Simeon II. von Bulgarien: S. 9.

(3) STAVROVSKIJ, S. 97-169.

(4) « Presque contemporain ».

(5) Chomjakov verweist gelegentlich auf die Schriften Möhlers im allgemeinen: A.-S. KHOMIAKOFF, *L'Eglise latine et le protestantisme*, Lausanne et Vevey 1872 (= *L'Eglise lat.*), S. 69, Anm. 2. Siehe auch die Studie von S. BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*, London 1946; dazu die Besprechung dieses Buches in *Or.Chr.Per.* 15 (1949), S. 435-438.

(6) STAVROVSKIJ, S. 97-104.

zurück auf die Lehre der ersten Kirchenväter (1). Nach Stavrovskij erscheint Chomjakovs Ekklesiologie als Protest gegen eine formalistische Doktrin, die, dem katholischen Westen entlehnt, Eingang gefunden hätte in die Handbücher der russischen Schultheologie. Chomjakovs Ekklesiologie sei der Möhlers analog, gehe aber viel weiter in der Verwerfung all dessen, was im Kirchenbegriff juridisch oder äußerlich erscheinen könnte (2).

Gleich zu Beginn berichtet Stavrovskij, daß die kirchliche Zensur in Rußland auf die mangelnde theologische Bildung Chomjakovs hinweist, während der Herausgeber seiner Werke J. Th. Samarin ihn als « Lehrer der Kirche » preist; daß Chomjakov besonders bei den liberalen russischen Theologen Anklang gefunden hat, daß zahlreiche « Herolde » der Orthodoxie, insbesondere unter den Vertretern der Hierarchie, seine Ideen teilten, und daß im Westen jene, die mit Chomjakovs Gedanken bekannt sind, diese als typisch für die orthodoxe Lehre ansehen (3). Zu diesem Sachverhalt bemerkt Stavrovskij: « Wir glauben jedoch, daß A. S. Chomjakov trotz seines großen unbestreitbaren Talentes und trotz seines Verlangens, dem wahren Glauben zu folgen, in keiner Weise das Wesen der orthodoxen Lehre über die Kirche ausdrückt noch auch der orthodoxen Theologie im allgemeinen und daß er sicher die Verantwortung trägt für eine Entstellung der Orthodoxie, in die er bis dahin unbekannte, ihr fremde Ideen hineingetragen hat » (4). Unparteiisch versucht Stavrovskij zu zeigen, was Chomjakov als Lehre der orthodoxen Kirche ausgab, und « das Korn der Wahrheit von der Spreu seiner glänzenden, aber keineswegs orthodoxen Deutung zu sondern » (5).

Chomjakov nennt sein grundlegendes, russisch verfaßtes Schriftchen über die Einheit der Kirche auch « Versuch einer katechetischen Darlegung der Lehre über die Kirche » (6) und betrachtet es demnach als einen Versuch, eine gemeinhin angenommene Lehre vorzutragen, die dazu dienen soll, eine genaue orthodoxe

(1) Ebenda, S. 105.
(2) Ebenda, S. 119.
(3) Ebenda, S. 120. Hier berührt sich Stavrovskij mit Charkianakis: siehe *Or.Chr.Per.* 36 (1970), S. 408.
(4) Stavrovskij, S. 120.
(5) Ebenda.
(6) Ebenda.

Sinndeutung der Lehre von der Kirche zu geben (1). Dazu meint Stavrovskij: « Würde man diesen ' Versuch ' wirklich als Darlegung der orthodoxen Lehre nehmen, dann müßten wir zugeben, daß es unmöglich ist das, was dort als orthodox behauptet wird, in Einklang zu bringen nicht nur mit der Lehre des westlichen Christentums (was übrigens Chomjakov zeigen wollte), sondern selbst mit der vorherigen Lehre der ganzen Ostkirche. Obschon die Lehre dieses russischen Denkers gewiß sehr richtige Ideen enthält, die von den Theologen seiner Zeit nur allzu oft vergessen wurden, kann sie doch keineswegs — dies ist unsere tiefe Überzeugung — in ihrer Gesamtheit als orthodox anerkannt werden » (2).

Worin besteht nun nach Stavrovskij diese Nicht-Übereinstimmung?

Chomjakov stellt an den Anfang seines Schriftchens die folgende Grundthese über die Einheit der Kirche: « Die Einheit der Kirche folgt aus der Einheit (3) Gottes; denn die Kirche ist nicht eine Vielheit von Personen in ihrer persönlichen Trennung, sondern die Einheit der *göttlichen Gnade* (4), die in der Vielheit vernünftiger Geschöpfe lebt, die sich der Gnade erschließen » (5). Stavrovskij nennt eine solche Formulierung « ganz stark verstümmelt », weil sie die Einheit der Kirche auf die Einheit der göttlichen Gnade beschränkt, was dem wahren Begriff von der Einheit der Kirche durchaus nicht entspricht (6). Jede Einheit auf die Einheit der Gnade zurückführen wollen hieße die Kirche ihrer Körperlichkeit berauben, aus ihr einen pneumatischen oder spektralen Leib machen, den Doketismus einführen: « Deshalb ist zwar Chomjakovs Behauptung, daß die Kirche der Leib Christi sei, zu gleicher Zeit sichtbar und unsichtbar, in der Substanz richtig, folgt aber — so Stavrovskij — in keiner Weise aus Chomjakovs Grundthese, ja widerspricht ihr direkt » (7).

(1) Ebenda.

(2) S. 120-121.

(3) Die beiden Worte « der Einheit » fehlen bei Stavrovskij.

(4) Von Stavrovskij unterstrichen.

(5) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 1, *Polnoe Sobranie Sočinenij Aleksěja Stepanoviča Chomjakova*, II Sočinenija Bogoslovskija, 5. Aufl., Moskau 1907, S. 3; STAVROVSKIJ, S. 121.

(6) STAVROVSKIJ, S. 121.

(7) Ebenda.

Außerdem meint Stavrovskij, der Begriff « göttliche Einheit » in seiner Anwendung auf die Kirche sei nicht genau, weil nach Johannes 17,21-23 (1) die Einheit der Kirche nicht von der Einheit des göttlichen Wesens herrühre, sondern von der hypostatischen, der persönlichen Einheit Gottes; die persönliche Einheit Gottes sei wahre Grundlage der Kirche (2).

Chomjakov wird durch das Bestreben, alles in der Kirche auf die rein geistliche Tätigkeit des Heiligen Geistes zurückzuführen, dazu verleitet, erstaunliche Urteile über die Grundlagen der christlichen Lehre, Schrift und Überlieferung, zu fällen, daß es nämlich, so schreibt Chomjakov, « für die Schrift keine Grenzen gibt; denn jede Schrift, die die Kirche als die ihrige anerkennt, ist Heilige Schrift. Von solcher Art Schrift sind hauptsächlich die Glaubensbekenntnisse der Konzilien und besonders das nizänokonstantinopolitanische. Deshalb gab es bis zu unserer Zeit Heilige Schrift und, wenn es Gott gefällt, wird es auch noch Heilige Schrift geben » (3). Nach Stavrovskijs Meinung ist es wenig wahrscheinlich, daß die orthodoxe Kirche eine so freie Auslegung des Schriftbegriffes annehmen kann. Hat doch die Kirche den Schriftkanon durch Konzilsdekrete genau bestimmt und klar die von Gott inspirierte Schrift von der heiligen Überlieferung und insbesondere von der kirchlichen Überlieferung unterschieden. So groß die Bedeutung konziliarer Definitionen sein mag, insbesondere des Nicaenoconstantinopolitanum, sie auf dieselbe Ebene wie die Hl. Schrift stellen, — die « allein die absolute Wahrheit aller kirchlichen Definitionen bedingt und *im ersten und grundlegenden Sinn* das durch das menschliche Wort unter dem direkten Einfluß des Heiligen Geistes festgelegte

(1) « Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so laß sie in uns eins sein, damit die Welt es glaube, daß du mich gesandt hast. Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, gleichwie wir eins sind: ich in ihnen und du in mir. So laß auch sie vollkommen eins sein. Dann wird die Welt erkennen, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, gleichwie du mich geliebt hast.»

(2) STAVROVSKIJ, S. 121-122; 131.

(3) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 5, a.a.O., S. 8; STAVROVSKIJ, S. 122. – Zu Chomjakovs Lehre über Tradition und Schrift siehe: *Traditio et Scriptura iuxta theologos orientales disiunctos*, im Sammelband: *De Scriptura et Traditione* (Pontificia Academia Mariana Internationalis), Rom 1963, S. 543-572; *547-550*.

Wort Gottes ist » — das heißt die Grundlage des ganzen christlichen Glaubens untergraben (1).

Beachtlich ist die Stellungnahme Stavrovskijs zur Behauptung Chomjakovs, daß das Nicaenoconstantinopolitanum das vollständige und vollkommene Glaubensbekenntnis sei (2). Eine solche Ansicht sei irrtümlich und vergesse die Definitionen der folgenden Konzilien (3-7), ohne die das Symbolum von Nizäa und Konstantinopel unvollständig bleibe. Übrigens stehe diese Behauptung Chomjakovs in Widerspruch zu seiner anderen Behauptung, daß die Hl. Schrift in der Kirche keine Grenzen kenne (3).

Stavrovskij scheut sich nicht, Chomjakov einen Feind der Vernunft zu nennen. Wenn es nur darum ginge, einen reinen Rationalismus zurückzuweisen oder um die Annahme von Elementen, die der Vernunft auf dem Gebiet des Glaubens unzugänglich sind, so ließe sich das zugestehen; doch ist Chomjakov Apophatiker oder will wenigstens durchaus als solcher erscheinen. Erklärt er doch: « Dieses Glaubensbekenntnis » — das Nicaenoconstantinopolitanum —, « [wie übrigens jedes andere Glaubensbekenntnis der Kirche] (4), ebenso wie auch jedes Leben des Geistes, ist nur dem Glaubenden und Glied der Kirche begreiflich. Es enthält in sich Geheimnisse, die dem wißbegierigen Verstande unzugänglich sind und nur Gott selbst offen daliegen und jenen, denen Gott sie offenbart zu innerer und lebendiger, nicht toter oder äußerer Erkenntnis » (5).

Mit Recht wendet Stavrovskij ein: Gibt es nicht ein Katechumenat vor dem Eintritt in die Kirche und vor Empfang der Tauf- und Firm-Gnade? Wie könnte die Kirche die Welt erleuchten, wenn ihre Lehre denen unzugänglich ist, die keine Glieder der Kirche sind? Gewiß, vollkommener, bzw. vollkommen können die Glaubensgeheimnisse erst mit Hilfe der Gnade oder im anderen Leben erkannt werden; doch widerspricht es absolut der Wahrheit, daß das Glaubensbekenntnis nur innerhalb der Kirche zugänglich sei. Andernfalls wäre Christi, der Apostel und der Kirche Predigt

(1) STAVROVSKIJ, S. 122.

(2) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 7, a.a.O., S. 9.

(3) STAVROVSKIJ, S. 122-123.

(4) Diese in eckigen Klammern stehenden Worte hat Stavrovskij hinzugefügt.

(5) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 7, a.a.O., S. 10; STAVROVSKIJ, S. 123.

vor jenen, die noch nicht zum Glauben gekommen sind, unmöglich ([1]).

Dieser übersteigerte Apophatismus bringt Chomjakov dazu, die Sichtbarkeit der Kirche zu leugnen, obschon er sie mit Worten zuläßt: « Die sichtbare Kirche ist nicht die sichtbare Gesellschaft der Christen, sondern der Geist Gottes und die Gnade der Geheimnisse ([2]), die in der Gesellschaft leben. Deshalb ist auch die sichtbare Kirche sichtbar nur dem Glaubenden; denn für einen Ungläubigen ist das Geheimnis nur ein Ritus und die Kirche nur eine Gesellschaft » ([3]).

Im Zusammenhang mit Chomjakovs Lehre über die Unsichtbarkeit der Kirche steht auch sein unbestimmter Sakramentenbegriff: Neben den sieben Sakramenten läßt Chomjakov als Sakrament jedes in Glauben, Liebe und Hoffnung durch Gottes Geist eingegebene Werk zu ([4]). Stavrovskij bemerkt: «Eine solche Auffassung der Sakramente beraubt sie jedes vernünftigen Sinnes und nimmt ihnen augenscheinlich jedes sichtbare Element » ([5]).

Besonders beachtenswert ist das Urteil Stavrovskijs über Chomjakovs Eucharistielehre ([6]): Logisch wird Chomjakov, da er jede Körperlichkeit leugnete — was er selbst jedoch nicht bemerkte, weil er im deutschen Idealismus erzogen war — dazu verleitet, offen die Bedeutung der materiellen Realität der Transsubstantiation in der Eucharistie abzulehnen. Zwar lehnt er nicht den Ausdruck selbst ab, sicher aber weist er den objektiven Charakter dieses großen Sakramentes zurück, da er es nur zuläßt « in der Kirche und für die Kirche, und nicht für die äußere Welt, nicht für das Feuer, nicht für das unvernünftige Tier, nicht für die Verwesung und nicht für den Menschen, der nicht auf das Gesetz

([1]) STAVROVSKIJ, S. 123-124.

([2]) Sakramente (« tainstva »).

([3]) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 8, a.a.O., S. 12; STAVROVSKIJ, S. 124. – Diese Stelle haben wir, im Anschluß an Suttner (E. Ch. SUTTNER, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg 1967) analysiert in: *Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik*, *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 360-411; *370 ff.*

([4]) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 8, a.a.O., S. 14; STAVROVSKIJ, S. 124.

([5]) STAVROVSKIJ, S. 124.

([6]) Siehe dazu: *Chomjakows Lehre über die Eucharistie*, *Or.Chr.Per.* 14 (1948), S. 138-161; vgl. *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 384.

Christi hört » (1). Stavrovskij hält Chomjakov entgegen, daß die orthodoxe Kirche niemals etwas derartiges gelehrt hat. Gewiß, die Eucharistie ist der Kirche anvertraut worden; man kann vom theologischen wie philosophischen Standpunkt über den Ausdruck « Transsubstantiation » diskutieren, « aber die subjektive Bedeutung des eucharistischen Opfers behaupten, heißt nicht an die Wirklichkeit des Opfers des Erlösers glauben und jedenfalls eine Lehre vortragen, die ganz verschieden ist von jener, die die ganze orthodoxe Kirche bekennt... Diese ganze Deutung des Sakramentes der Eucharistie von seiten Chomjakovs, wie übrigens auch jene, die er über die anderen Sakramente vorlegt, ist nichts anderes als eine souveräne Verachtung der Materie, die Leugnung jeder Körperlichkeit und tatsächlich auch der Sichtbarkeit in der Kirche. Diesem Prinzip zufolge sieht Chomjakov die ganze äußere Einheit der Kirche in der Gemeinschaft der Sakramente » (2).

Glücklicherweise ist Chomjakov — wie wir an anderer Stelle gezeigt haben — in der Leugnung des körperlich-materiellen Elementes der Eucharistie nicht konsequent, sondern er bezieht jeweils einen verschiedenen Standpunkt, je nachdem er mit der katholischen oder protestantischen Lehre polemisiert (3). Beachtlich ist jedenfalls, daß sich Stavrovskij, wenn er Chomjakov vorwirft, nicht an die Wirklichkeit des Erlösungsopfers zu glauben, mit der Feststellung des griechischen Theologen Romanides und Suttners berührt, daß nämlich Chomjakov die Bedeutung des Kreuzestodes Christi als Sühnopfer verkennt (4). Bezeichnend ist auch — was Stavrovskij nicht vermerkt —, daß Chomjakov in seinem Schriftchen über die Einheit der Kirche zwar von allen sieben Sakramenten spricht, es aber unterläßt, auf deren Quelle, Christi Kreuzesopfer und das eucharistische Opfer, hinzuweisen (5).

(1) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 8, a.a.O., S. 14; STAVROVSKIJ, S. 124; *Or.Chr.Per.* 14 (1948), S. 140 ff.

(2) STAVROVSKIJ, S. 124-125.

(3) Siehe: *Or.Chr.Per.* 14 (1948), S. 155 ff.

(4) J. ROMANIDES, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov, The Greek Orthodox Review* 2 (1956), S. 57-73; *57-60*; *58, Anm. 2*; SUTTNER, S. 46-47; *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 382 ff. – Suttner konnte noch nicht das erst am 5. April 1966 fertig im Druck gesetzte Buch von Stavrovskij kennen.

(5) Siehe darüber: *Or.Chr.Per.* 14 (1948), S. 139-140, und schon vorher: *La nuova soteriologia russa* I, *Or.Chr.Per.* 9 (1943), S. 422.

Nun wendet sich Stavrovskij dem Freiheitsbegriff Chomjakovs zu, für den Unterwerfung unter eine Autorität Knechtschaft bedeutet, « während die Freiheit nichts über sich anerkennt, keine Macht, nicht einmal die Gottes » (1): « Weder Gott noch Christus noch seine Kirche sind Autorität, die etwas Äußeres ist » (2). Kein sichtbares Zeichen, kein Kriterium kann diese Freiheit begrenzen (3), keine äußere Autorität (4). Der freie Christ « betrachtet sich immer als unter seinen Brüdern stehend, unterwirft seine eigene Meinung und bittet Gott nur um das Glück, das Organ des gemeinsamen Glaubens zu sein » (5).

Stavrovskij bezweifelt, ob Chomjakov, der die Freiheit in der Kirche so sehr gerühmt hat, recht verstanden habe, worin diese denn eigentlich besteht: « Ist seine Behauptung richtig und erst recht orthodox, daß nur der eine Autorität anerkennen könne, der sich in der Lage eines Sklaven befindet, und daß *nichts*, selbst Gott, für einen Christen Autorität sei? » (6). Dann weist Stavrovskij hin auf einen doppelten Unterschied: einerseits zwischen unbegrenzter Freiheit oder völliger Autonomie des Menschen und freiwilliger, freier, liebender Anerkennung der Autorität Gottes, der Kirche, der Hl. Schrift und der kirchlichen Hierarchie; und andererseits zwischen christlicher Freiheit und knechtischer Furcht vor Strafe (7). Der Mensch kann die Autorität innerlich frei annehmen. Auf diesem Grundsatz ruht alles im Christentum, wie Phil. 2,8 vom Gehorsam Christi bis zum Tode am Kreuze gesagt wird, im Gegensatz zum ersten Menschen, der seine Freiheit über die Autorität Gottes stellte. Bereits zuvor hatte diese Art Freiheit den Teufel verführt. Von Anfang an ist die ganze Kirche auf das Prinzip der Autorität und des Gehorsams gegründet, so u.a. auch das Leben des Mönches unter Leitung seines geistlichen

(1) STAVROVSKIJ, S. 125, verweist auf *Cerkov' odna*, § 9, a.a.O., S. 17.

(2) CHOMJAKOV, Werke (russisch), II, a.a.O., S. 53. – Leider verweist Stavrovskij nicht direkt auf den französischen Text Chomjakovs, sondern auf die russische Übersetzung, die nicht von Chomjakov selbst stammt. Wir fügen daher jedesmal den Verweis auf die französische Ausgabe bei: *L'Eglise lat.*; hier S. 39-40.

(3) CHOMJAKOV, II, S. 230-231; *L'Eglise lat.*, S. 281-282.

(4) CHOMJAKOV, II, S. 236; *L'Eglise lat.*, S. 290.

(5) CHOMJAKOV, II, S. 243; *L'Eglise lat.*, S. 300.

(6) STAVROVSKIJ, S. 126.

(7) Ebenda, S. 126.

Vaters. Ohne Gehorsam gibt es nichts in der Kirche. Der Gehorsam befreit von der Knechtschaft der Sünde und der Macht des Bösen in der Welt (Joh. 8,32; 34; 36) (1).

Nach Chomjakov ist die gegenseitige Liebe Grundlage jeder Erkenntnis, vor allem der Glaubenserkenntnis; so im 5. Brief an Palmer (2). Durch diese gegenseitige Liebe wird in der Kirche der wahre Glaube unantastbar bewahrt (3). Stavrovskij sieht in diesen Ideen eine große Annäherung an Möhler, vielleicht Entlehnungen aus seinen Schriften (4). Auf dieser « sozusagen theologischen » (5) Grundlage hat Chomjakov jene Theorie aufgebaut, die den größten Widerhall bei den orthodoxen Theologen bis auf unsere Tage gefunden hat und die unter dem Namen « Sobornost' » bekannt ist. Chomjakov gibt keine vollständige Darlegung dieser Theorie, die von seinen Schülern fortgesetzt und weiterentwickelt wurde. Sicher ist jedoch, daß diese Lehre sich gänzlich bei Chomjakov findet, wenn auch verstreut in all seinen theologischen Schriften. Der Ausdruck « Sobornost' » kommt nach Stavrovskij — er hält es allerdings für möglich, daß er sich irrt — nur einmal vor: in « Quelques mots... » (6). Doch ist ein ganzer, wenn auch kurzer Artikel Chomjakovs dem Wort « sobornyj » gewidmet (7). « Sobornyj » gibt das Wort «katholisch» («καθολικός») im Glaubensbekenntnis wieder. Chomjakov meint, die Übersetzung von « katholisch » gehe auf die Slavenapostel Cyrill und Method zurück und drücke die « Idee der Einheit in der Vielheit » aus. Es handele sich um die Kirche, die « allen gemäß ist » oder « der Einheit aller gemäß », um die Kirche der freien Einmütigkeit,

(1) Stavrovskij, S. 127-128.

(2) Chomjakov, II, S. 363; W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church during the last fifty years*, Band I, London 1895, S. 94-95.

(3) Chomjakov, II, S. 58; *L'Eglise lat.*, S. 46.

(4) Stavrovskij, S. 128.

(5) Ebenda.

(6) Chomjakov, II, S. 70-71. – In Wirklichkeit sind die russischen Worte « na *sobornost'* » ein reiner Zusatz der Übersetzung zu den Worten Chomjakovs. Vgl. *L'Eglise lat.*, S. 63. An anderer Stelle sagt Chomjakov, daß der Romanismus (= römisch-katholische Kirche) erstmalig « le dogme de l'universalité ecclésiastique » (*L'Eglise lat.*, S. 216) angegriffen habe. Diese Worte sind russisch wiedergegeben mit: « protiv dogmata cerkovnoj sobornosti » (II, S. 184).

(7) Chomjakov, II, S. 312-313; *L'Eglise lat.*, S. 391-400. Gegen Gagarin vgl. auch *L'Eglise lat.*, S. 204 ff.

der vollkommenen Einmütigkeit, wo es keine Nationalitäten mehr gibt, weder Griechen noch Barbaren, wo es keine Unterschiede der Lebensbedingungen, keine Herren oder Sklaven mehr gibt (1). Chomjakov hielt dafür, daß dieses Wort für sich allein ein Glaubensbekenntnis beinhalte (2).

Sehr richtig bemerkt Stavrovskij dazu, daß diese Einheit in der Vielheit treffend eine innere Eigenschaft der Kirche bestimmt, daß sie aber in der Deutung Chomjakovs und seiner Schüler außerdem einen besonderen Aspekt enthält, der weit davon entfernt ist, die im Altertum übliche Bedeutung wiederzugeben, die dem gemeinsamen Bewußtsein der universalen Kirche entspricht (3). Dann präzisiert Stavrovskij: Unter dem Wort « katholisch » verstand man in der alten Kirche, wie auch unter dem slavischen Wort « sobornyj » 1. das Versammeltsein aller, aller Völker, aller Rassen, aller Klassen in der Kirche; 2. die Verbreitung in der ganzen Welt; 3. die Vereinigung in einem einzigen Ganzen, auf Grund der Vielheit, wie die Getreidekörner im Brot (vgl. Didache IX,4); und 4. die Ausbreitung durch alle Zeiten hindurch, von den Aposteln bis zum Ende der Zeiten (4). Ausschließen will Stavrovskij den Sinn von « mondial » oder « universel » für « καθολικός » (5). Er hält die slavische Übersetzung des « καθολικός » mit « sobornyj » für die beste, um den ganzen Inhalt zum Ausdruck zu bringen. Doch will er jenen Sinn nicht mit hineinnehmen, der in der universellen Kirche seit den ältesten Zeiten kaum bekannt ist und sich auf eine Assoziation stützt, die das slavische Wort « sobornyj » mit dem Wort « Konzil » (« sobor ») oder Versammlung der Vertreter der Kirche verbindet. Eben dies tun zahlreiche Anhänger Chomjakovs, die die Katholizität der Kirche in der konziliarischen Form ihrer Regierung sehen (6).

Im folgenden kommt Stavrovskij auf die Weiterentwicklung der Sobornost'-Lehre bei den orthodoxen Theologen zu sprechen,

(1) CHOMJAKOV, *L'Eglise lat.*, S. 62. - Es ist der « klassische » Sobornost'-Text. Vgl. unten S. 171, Anm. 6. STAVROVSKIJ, S. 129.

(2) CHOMJAKOV, II, S. 313; *L'Eglise lat.*, S. 399.

(3) STAVROVSKIJ, S. 129.

(4) Ebenda.

(5) Doch scheint uns auch dieser Sinn unter den vier von Stavrovskij angegebenen Bedeutungen mit eingeschlossen zu sein, besonders mit Bedeutung 2.

(6) STAVROVSKIJ, S. 129-130.

angefangen mit Chomjakov selbst. Bei ihm spielt vor allem die Gemeinschaft aller eine große Rolle: in der Rettung, im Glauben, in der Liebe, im Gebet (1). Dies ist eine sehr wahre Idee, die sich bereits im apostolischen Glaubensbekenntnis findet: « Gemeinschaft der Heiligen ». Doch kann — so fährt Stavrovskij fort — diese Idee überspitzt werden; und dann entstünde die Gefahr, daß man die persönliche Tat und die Verantwortlichkeit beim Wirken des eigenen Heiles leugnete. Stavrovskij betont, daß das Leben der Kirche, das Wirken des Heiles, die Erleuchtung durch den Hl. Geist sowohl persönlich wie gemeinschaftlich — beides zusammen — geschieht (2). « Gerade hier liegt der Unterschied zwischen physischem und mystischem Leib ». Im mystischen Leib ist jedes Glied nicht nur Teil, sondern vor allem autonome Hypostase, die zwar ihre Funktionen innerhalb des Leibes verwirklicht, zugleich aber die Einheit in Gemeinschaft mit den anderen anstrebt. Hierin sieht Stavrovskij eine Ähnlichkeit zwischen dem Leben der Kirche und dem inneren Leben der Dreifaltigkeit (3), aber wohl kaum irgend eine Form von Gemeinschaftsmystik (4).

Von dieser allgemeinen Sobornost'-Idee als Gemeinschaft der Kirchenglieder geht Chomjakov über zu seiner besonderen Sobornost'-Idee im Sinne von freier Einmütigkeit. Diese Idee entwickelt er vor allem in Anwendung auf die ökumenischen Konzilien.

In diesem Sinne behauptet Chomjakov, daß die ganze Kirche die Entscheidungen der ökumenischen Konzilien annahm oder zurückwies, je nachdem sie diese im Einklang mit ihrem Glauben und ihrer Überlieferung fand oder im Gegensatz zu ihnen; und daß sie ökumenisch jene Konzilien nannte, die sie als Ausdruck ihres innersten Gedankens anerkannte (5). Die Gesamtkirche, die sich aus allen ihren Gliedern zusammensetzt, ist also nach Chomjakov unfehlbar, insofern sie eine Gesamtheit, ein einziges Ganzes bildet. Auf den ersten Blick — so bemerkt Stavrovskij — liegt darin ein Mangel an Logik, da die Kirche nach seiner Meinung als erstes Prinzip die Tatsache anerkennt, daß die Unwissenheit

(1) CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, § 9, a.a.O., S. 20.
(2) STAVROVSKIJ, S. 130-131.
(3) Ebenda, S. 131; 149-150; u.a.
(4) Siehe den S. 165, Anm. 3 zitierten Artikel in *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 395 ff.: Gemeinschaftsmystik.
(5) CHOMJAKOV, II, S. 47-48; *L'Eglise lat.*, S. 32; STAVROVSKIJ, S. 131.

unvermeidliche Bedingung jedes gesondert genommenen Individuums ist, ebenso wie die Sünde, und daß die Fülle der Einsicht wie die unbefleckte Heiligkeit nur der Einheit aller Glieder der Kirche zukommt (1). Man fragt sich nämlich, wie die Einheit der Glieder der Kirche, die sich individuell durch ihre Unwissenheit unterscheiden, Quelle einer vollkommenen Einsicht oder Erkenntnis sein könne (2). Dieser scheinbare Widerspruch verschwindet nach Stavrovskij dadurch, daß Chomjakov behauptet, die Kirche in ihrer Fülle als geistlicher Organismus sei weder ein Kollektiv noch ein abstraktes Wesen. « C'est » — so Chomjakov — « l'Esprit de Dieu, qui se connaît Lui-Même et ne saurait s'ignorer » (3). Nach Chomjakov sind Gott selbst und sein Geist das Organ der Sobornost' der Menschen in der Kirche (und die Kirche) (4) ist gewissermaßen ihre Inkarnation. Daher ist für Chomjakov nur die Gesamtkirche heilig und unfehlbar; und demnach kann auch nur sie die Entscheidungen der Konzilien verwerfen oder ihre Unfehlbarkeit anerkennen (5).

An dieser Stelle zitiert Stavrovskij den klassischen Text Chomjakovs, in dem gesagt wird, daß anscheinend falsche von wahren ökumenischen Konzilien dadurch unterschieden werden, daß die Entscheidungen der wahren Konzilien als Stimme der Kirche vom ganzen Kirchenvolk angenommen werden, da es in den Glaubensfragen keinerlei Unterschiede gebe zwischen Gebildet und Unwissend, Kirchenmann und Laie, Mann und Frau, Fürst und Untertan, Herr und Sklave, « damit alle nur einer seien in der freien Einheit des lebendigen Glaubens, der die Manifestation des Geistes Gottes ist. Dies ist das Dogma, das gerade der Idee des Konzils zugrunde liegt » (6).

Stavrovskij erläutert: « Dies ist die Zentralidee der Sobornost' bei Chomjakov, eine Idee, die er unvermutet für ein Dogma erklärt. Ist dem so, dann gehört Chomjakov, einem wilden Gegner der ' Neuerung ', die Ehre, ein *neues Dogma* entdeckt zu haben, das, wenigstens bis zu ihm, in der Kirche unbekannt war » (7).

(1) CHOMJAKOV, II, S. 58; *L'Eglise lat.*, S. 46.
(2) STAVROVSKIJ, S. 132.
(3) CHOMJAKOV, II, S. 57; *L'Eglise lat.*, S. 45; STAVROVSKIJ, S. 132.
(4) Die Worte der Klammer sind im Text Stavrovskijs ausgefallen.
(5) STAVROVSKIJ, S. 132.
(6) CHOMJAKOV, II, S. 70; *L'Eglise lat.*, S. 62; STAVROVSKIJ, S. 132.
(7) STAVROVSKIJ, S. 132-133.

Stavrovskij meint, diese « fameuse réception » oder das Recht des gesamten Kirchenvolkes, das angeblich der Kirche innewohnt, selbst die Entscheidungen der ökumenischen Konzilien anzuerkennen oder abzulehnen, sei nichts anderes als eine protestantische Erfindung, die durch Chomjakov unglücklicherweise die ganze zeitgenössische orthodoxe Theologie, wenigstens bei den Russen, durchtränkt habe. « Mag man auch ganz und gar die Meinung verwerfen, die im Westen gilt und ehemals von einer großen Anzahl im Osten geteilt wurde, nämlich von der Notwendigkeit einer Bestätigung durch den Papst von Rom », jedenfalls setzte die Annahme (« réception ») oder Anerkennung dieses oder jenes Konzils die Annahme der Konzilsentscheidungen von seiten aller Ortsbischöfe voraus und offenbar von seiten des ersten Bischofs der Kirche, des Bischofs von Rom. Außerdem war es notwendig, daß die Konzilsentscheidungen vom christlichen Kaiser bestätigt wurden, und daß sie verpflichtenden Charakter für die « Οἰκουμένη », praktisch für das byzantinische Reich, annahmen. Die rein kirchliche Rezeption bestand jedoch in der Annahme der Akten jedes ökumenischen Konzils durch alle Kirchen des Erdkreises «in der Person ihrer hierarchischen Häupter und der Bischöfe. Selbst in den recht seltenen Fällen von Zweifeln bezüglich dieses oder jenes Konzils (*) resultierte die endgültige Rezeption aus der Übereinstimmung (was manchmal erst lange Zeit nach dem Konzil zustandekam) aller Ortskirchen und offenbar vor allem der Kirche von Rom » (1).

Wo der Asteriskus steht, schaltet Stavrovskij eine Anmerkung über solche Zweifelsfälle ein, zu denen er die « Räubersynode » von Ephesus (449) rechnet, das Konzil der Bilderstürmer (753 oder 754), das « angeblich VIII. Ökumenische Konzil » (869/70) unter dem Patriarchen Ignatius, das erst spät von der Kirche Roms anerkannte II. Konzil (381) und das Florentinum (1438-39): « Was das Konzil von Florenz betrifft, so muß man feststellen, daß dies Konzil, trotz dem Einfluß des Volkes, das es nicht annehmen wollte, durch die Hierarchie verworfen worden ist und nicht durch eine Handlung oder einen Akkord des Kirchenvolkes » (2).

Wenn Chomjakovs Theorie wahr wäre — so urteilt Stavrovskij —, hätte der Herr von Anfang an der Kirche die « Sobornost' »

(1) Ebenda, S. 133-134.
(2) Ebenda, S. 133, Anm.

als besonderes Charisma gegeben. Zwar beabsichtigten Chomjakov und seine Anhänger nicht, die lehrende Kirche von der lernenden zu trennen oder sie einander entgegenzustellen; tatsächlich aber (« en substance ») leugneten und leugnen sie die lehrende Kirche auf jede Weise. Alle Konzilien sind vor allem Versammlungen der Apostel oder ihrer Nachfolger in ihrer Eigenschaft als Zeugen und Hüter des wahren Glaubens und der Überlieferung, die von Jesus Christus selbst herkommt. Auf sie bezieht man von den Anfängen des Christentums an die Formel, die die Grundwahrheit der Konziliarität der Kirche zum Ausdruck bringt: « Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen » (Apg. 15,28). Der Hl. Geist wirkt in besonderer Weise in den Aposteln und ihren Nachfolgern (Joh. 16,3; 14,26). « Gerade die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, nicht aber das ganze christliche Volk, sind die Vertreter, die Zeugen und die Hüter der Wahrheit » (1). Wohl gibt es auf Grund von Taufe und Firmung, des (allgemeinen) « königlichen Priestertums » (1 Petr. 2,9) besondere Charismen, durch die der Hl. Geist in schwierigen Zeiten der Hierarchie zu Hilfe kommt. Aber für gewöhnlich bildet allein die Stimme der heiligen Hierarchie, d.h. der Nachfolger der Apostel, und keineswegs die des anonymen Kirchenvolkes die authentische Stimme der Kirche (2).

Es bleibt die Frage, ob Chomjakov und nach ihm viele zeitgenössische Theologen, um ihre Theorie zu stützen, sich mit Recht auf die Enzyklika der Ostpatriarchen vom Jahre 1848 berufen. Stavrovskij antwortet: « Wir sind überzeugt, daß sie, bewußt oder unbewußt, gleich anfangs diese Botschaft entstellen (« altèrent »), selbst in ihrem Text, und daß sie ihr dann Ideen zuschreiben, die ihrer Theorie entsprechen » (3). Zum Beweis führt Stavrovskij den Artikel 17 des Rundschreibens an, demzufolge in der Orthodoxie weder Patriarchen noch Konzilien Neues haben einführen können, weil Hüter der Religion (« gardien de la piété »: « ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας ») das Volk selber sei, das seinen Glauben unverändert bewahren will (4). Viele russische

(1) Stavrovskij, S. 134.
(2) Ebenda, S. 134-135.
(3) Ebenda, S. 135.
(4) Rundschreiben der Ostpatriarchen, als Antwort an Papst Pius IX., der sie zur Einigung mit der römischen Kirche aufgefordert hatte.

Theologen zitieren diese Stelle gewöhnlich nicht nach dem Originaltext, sondern nach Chomjakov, der den Text entstellt hat (« altérer ») und ihn folgendermaßen bietet: « Les patriarches d'Orient, réunis en concile avec leurs évêques, ont solennellement déclaré dans leur réponse à une encyclique de Pie IX, que 'l'infaillibilité résidait uniquement dans l'universalité de l'Eglise unie par l'amour mutuel; et que l'invariabilité du dogme comme la pureté du rite étaient confiées non à la garde d'une hiérarchie quelconque, mais de tout le peuple ecclésiastique qui est le corps du Christ' » (1). Chomjakov geht sogar so weit, daß er einer so verstandenen Erklärung der Ostpatriarchen die moralische Autorität eines ökumenischen Zeugnisses zuschreibt und sie als markantestes Ereignis der Kirchengeschichte seit Jahrhunderten betrachtet (2). Stavrovskij verweist noch auf zwei andere Texte Chomjakovs, die die Stelle des Rundschreibens zum Gegenstand haben. Der erste Text gibt das Original « d'une façon si peu exacte et si peu hyperbolique » und dabei doch « comme authentique » wieder (3): Aus der Knechtschaft unter dem Islam ist eine Stimme ertönt, um der Welt zu künden, « daß die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten der gegenseitigen Liebe der Christen gegeben ist und daß sie keinen anderen Hüter hat außer dieser Liebe » (4). Der zweite Text findet sich im 5. Brief an Palmer; Chomjakov zitiert hier das Rundschreiben in abermals neuer Form « und hält sich dabei an eine vollkommen ungenaue Lesart »: Der Papst täuscht sich sehr, wenn er voraussetzt, daß wir die kirchliche Hierarchie als Hüterin des Dogmas betrachten. Wir sehen die Sache anders. Die unerschütterliche Festigkeit, die unveränderliche Wahrheit des christlichen Dogmas hängt nicht vom Rang der Hierarchen ab: sie wird behütet durch die ganze Fülle, durch die Gesamtheit des Volkes, die die Kirche bildet und der Leib Christi ist (5).

(1) CHOMJAKOV, II, S. 59-60; *L'Eglise lat.*, S. 48-49; STAVROVSKIJ, S. 135-139. – Zum Text siehe auch: *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, Or.Chr.Per.* 4 (1938), S. 473-496; *475 ff.*; *475, Anm. 3.*

(2) CHOMJAKOV, II, S. 60; *L'Eglise lat.*, S. 49.

(3) STAVROVSKIJ, S. 136.

(4) CHOMJAKOV, II, S. 157; *L'Eglise lat.*, S. 179.

(5) CHOMJAKOV, II, S. 362-363; BIRKBECK, a.a.O. (siehe oben S. 168, Anm. 2), S. 94-95; STAVROVSKIJ, S. 136. – Bei Birkbeck findet sich der englisch geschriebene Briefwechsel zwischen Chomjakov und dem anglikanischen – später katholischen – Diakon W. Palmer. Bei Stavrovskij

Diese dermaßen freie Auslegung entstellt — so urteilt Stavrovskij — vollkommen eine sehr einfache Wahrheit der Enzyklika, « wo nur gesagt wird, daß der Hüter der Frömmigkeit [« θρησκεία » = « Frömmigkeit », « Religiosität », « Religion », « Kult »], nicht des Dogmas, das Volk ist, das aus Liebe zur Überlieferung der Väter keine Neuerung in der Kirche zuläßt und das *der Leib der Kirche* und nicht *der Leib Christi* ist (1).

Wenn wir auch der gleichen Meinung sind wie Stavrovskij, daß nämlich Chomjakov die Gedanken der Ostenzyklika ungenau wiedergegeben, ja entstellt hat (2), so können wir doch sehr gut verstehen, daß Chomjakov psychologisch seine Ideen in der Enzyklika wiederfand (3). Auch weichen wir in zwei Punkten von Stavrovskijs Meinung ab: 1. Wir können die Gegenüberstellung von « Frömmigkeit, Religion, Kult » und « Dogma » nicht annehmen, da das Dogma, die Glaubenslehre, in der Frömmigkeit, in der Religion, im Kult eingeschlossen ist. 2. Uns scheint auch die Gegenüberstellung von « Leib der Kirche » und « Leib Christi » nicht vollziehbar zu sein, da die Kirche eben der (mystische) Leib Christi ist (Röm. 12,4-5; 1 Kor. 12,27).

Gesetzt einmal — so folgert Stavrovskij —, daß die Patriarchen in ihrer Enzyklika die Ideen Chomjakovs vortrügen, so würden sie sich eben dadurch beträchtlich von der Lehre der gesamten allgemeinen Kirche entfernen, die stets in den Bischöfen und nicht im Volk die Hüter der Reinheit des Glaubens und der Dogmen sah, trotz der Häresie gewisser Inhaber der Patriarchenstühle. Nicht das Volk verhängte das Interdikt oder die Exkommunikation über die häretischen Bischöfe, nicht das Volk setzte sie feierlich ein oder definierte die Authentizität dieser oder jener Lehre.

merkt man, obschon seine Übersetzung im wesentlichen genau ist, die zweifache Übersetzung vom Englischen ins Russische und dann vom Russischen ins Französische.

(1) Stavrovskij, S. 136.

(2) Siehe den S. 174, Anm. 1, zitierten Artikel in *Or.Chr.Per.* 4 (1938), S. 477 ff. und: *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Or.Chr.Per.*, 7 (1941), S. 149-205; *185 ff.* – Vgl. dazu einerseits B. Plank OESA, *Katholizität und Sobornost'*, Würzburg 1960, S. 135 ff. und andererseits M. Jugie A. A., *Le schisme byzantin, Aperçu historique et doctrinal*, Paris 1941, S. 393, Anm. 1, und L. Müller (Rezension von Plank), *Theologische Literaturzeitung*, 88 (1963), S. 918-919.

(3) *Or.Chr.Per.* 4, S. 480 ff.; 7, S. 185-187.

Ebensowenig wählte das Volk die Apostel, sondern der Herr selber; und nicht zum Volke hat er gesagt: « Wer euch hört, hört mich; und wer euch verachtet, verachtet mich » (Luk. 10,16) (1).

Neuerdings — meint Stavrovskij — versuchen die liberale orthodoxe Theologie und das demokratisierte Kirchenvolk, das jeden Sinn für Disziplin verloren hat, durch eine « Sobornost' » dieser Art ihre für die Kirche so oft unheilvolle Einmischung in das Leben der heiligen Hierarchie zu rechtfertigen. Im Namen dieser falsch verstandenen « Sobornost' » oder Katholizität versuchen sie ihre vermeintlichen Rechte geltend zu machen, nicht nur die Frömmigkeit in der Kirche zu hüten, sondern in ihr die höchste Vollmacht auszuüben. Wahrscheinlich wäre ein solches trauriges Phänomen für Chomjakov selbst unerwartet erschienen. « Wie dem auch sei, es ist sicher, daß die Chomjakovsche Lehre von der 'Sobornost'', wie im übrigen seine ganze Lehre über die Kirche, diesen pseudo-demokratischen Weg eröffnet hat, den sehr zahlreiche Theologen und Vertreter der Orthodoxen Kirche genommen haben, besonders seit der Russischen Revolution von 1917 » (2).

Die Sophia-Ekklesiologie [eines Soloviev, Florenskij oder Bulgakov] hängt nur indirekt mit den Spekulationen Chomjakovs zusammen und wird deshalb hier von Stavrovskij mit Recht übergangen (3).

Schließlich meint Stavrovskij, daß die Chomjakovsche Reaktion gegen den Formalismus, Juridismus und Rationalismus, die in der gewöhnlichen Lehre von der Kirche vorhanden waren, trotz ihrer negativen Folgen doch auch positive Ergebnisse für die orthodoxe Ekklesiologie gezeitigt habe. Als Beispiele dafür führt er zwei russische Hierarchen an: den Metropoliten Antonij (Chrapovickij) und den Patriarchen Sergij (Stragorodskij) (4). Daß jedoch der von Chomjakov inspirierte Antijuridismus dieser beiden bedeutenden Kirchenmänner seinerseits zu einer anderen Verkürzung der überlieferten östlichen wie westlichen Soteriologie geführt hat, ist wohl von Stavrovskij nicht bemerkt worden (5).

(1) Stavrovskij, S. 136-137.
(2) Ebenda, S. 137.
(3) Ebenda, S. 137-138.
(4) Stavrovskij, S. 138 ff.
(5) Siehe darüber: *La nuova soteriologia russa* II, *Or.Chr.Per.* 11 (1945), S. 174-189; 171-174.

* * *

Am Schluß unserer Darlegungen über die orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs von Seiten des griechisch-orthodoxen Archimandriten (jetzt Bischofs) Charkianakis und des russisch-orthodoxen Laientheologen Stavrovskij lohnt es sich der Mühe, beide Kritiken miteinander zu vergleichen. Beide Autoren sind Vertreter der traditionellen orthodoxen Ekklesiologie, beide setzen sich gründlich und jeder in origineller Weise mit Chomjakovs Lehre von der Kirche auseinander.

Charkianakis (1) sucht wie Stavrovskij das Urteil jener Nicht-Orthodoxen zu berichtigen, die sich mit Chomjakovs Ekklesiologie beschäftigt haben: Nach Charkianakis ist es falsch zu meinen, es gebe keine einheitliche orthodoxe Ekklesiologie, sondern nur zwei extreme entgegengesetzte Schulen, eine protestantisierende und eine katholisierende, von denen die eine die Chomjakovsche sei (2); Stavrovskij betont, daß man im Westen die Ekklesiologie Chomjakovs fälschlich für typisch orthodoxe Lehre halte (3).

Auch darin kommen beide überein, daß Chomjakovs Ekklesiologie im Gegensatz stehe sowohl zur orthodoxen wie zur katholischen Lehre über die Kirche. Stavrovskij sagt dies ausdrücklich (4); Charkianakis sagt es einschlußweise, da er die Chomjakovsche und die römisch-katholische Lehre über die Unfehlbarkeit der Kirche als Extreme zu widerlegen sucht.

Beide Theologen anerkennen aber auch die positiven Seiten der Lehre Chomjakovs. Stavrovskij sieht dies Positive in der Reaktion gegen den Formalismus, Juridismus und Rationalismus der üblichen orthodoxen Ekklesiologie (5). Charkianakis läßt den slavophilen Theologen als originellen Denker gelten und meint sogar, sein Ausgangspunkt sei in der Hauptsache orthodox (6), aber nicht gänzlich, denn falsch im Ausgangspunkt Chomjakovs

(1) Archimandrit Stylianos St. CHARKIANAKIS, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ θεολογίᾳ*, Athen 1965.

(2) CHARKIANAKIS, S. 40.

(3) STAVROVSKIJ, S. 120.

(4) Ebenda, S. 120-121.

(5) Ebenda, S. 120-121; 138.

(6) CHARKIANAKIS, S. 92.

sei die Vermengung von Träger und Organ der Unfehlbarkeit (1); auch würden in der Chomjakovschen Ekklesiologie die Sakramente vom Wort Gottes getrennt (2).

Im Grunde aber lehnen beide Autoren aufs schärfste Chomjakovs Ekklesiologie ab. Stavrovskij urteilt, daß Chomjakov fremde Ideen in die Orthodoxie hineingetragen habe und die Verantwortung trage für eine Entstellung der Orthodoxie (3); durch seinen übersteigerten Apophatismus werde er zum Feind der Vernunft (4); er habe als erster den « pseudo-demokratischen Weg » in der orthodoxen Ekklesiologie beschritten (5). In diesem Punkte ist das Urteil Charkianakis' nicht so scharf, da er die Kirche als « hierarchische Demokratie » charakterisiert (6). Andererseits ist aber auch für Charkianakis Chomjakovs Lehre, die eine « demokratische Entscheidung aller Glieder der Kirche » für notwendig hält, protestantisch (7) und war nur unter dem Einfluß des Sozialismus, Liberalismus und Modernismus möglich (8). Außerdem urteilt Charkianakis, daß Chomjakov dem Pneumatischen, Relativen und Natürlichen zur Herrschaft verholfen habe (9).

Obschon beide Theologen vollständig unabhängig voneinander sind, berührt sich ihre Argumentation in mehr als einem Punkte, was natürlich auch aus dem gleichen Gegenstand und der gleichen konservativen Grundrichtung beider zu erklären ist. Beide weisen darauf hin, daß Chomjakov die Sichtbarkeit der Kirche mindert (10) und dementsprechend den Begriff eines Sakramentes zu sehr erweitert, wenn er als Sakrament jedes in Glaube, Hoffnung und Liebe durch Gottes Geist im Menschen vollbrachte Werk erklärt (11). Beide weisen Chomjakovs Auffassung zurück, derzufolge das gesamte Kirchenvolk die Entscheidungen der ökumenischen Konzilien billigen oder verwerfen muß (12);

(1) Ebenda, S. 154-155.
(2) Ebenda, S. 50.
(3) STAVROVSKIJ, S. 120.
(4) Ebenda, S. 123.
(5) Ebenda, S. 137.
(6) CHARKIANAKIS, S. 40.
(7) Ebenda, S. 142, Anm. 3.
(8) Ebenda, S. 146.
(9) Ebenda, S. 152.
(10) CHARKIANAKIS, S. 135; STAVROVSKIJ, S. 121; 124.
(11) STAVROVSKIJ, ebenda, S. 124.
(12) CHARKIANAKIS, S. 140 ff.; STAVROVSKIJ, S. 132 ff.

Stavrovskij bezeichnet Chomjakovs Lehre in diesem Punkte als Neuerung, als neues Dogma (1). Gleichwohl gibt Charkianakis zu, daß die Annahme oder Rezeption der Beschlüsse einer Synode durch das Kirchenvolk nicht ganz belanglos sei; aber im wesentlichen sei eine solche Annahme nur äußeres Zeugnis für die Ökumenizität einer Synode, Ergebnis der Ökumenizität und nicht ihre Ursache (2); und Stavrovskij meint, es gebe für alle Gläubigen auf Grund von Taufe und Firmung, also des allgemeinen Priestertums, besondere Charismen, durch die Gott der Hierarchie in schwierigen Zeiten zu Hilfe kommt (3). Hierzu bemerken wir ergänzend, daß jeder Gläubige nicht nur besondere Charismen für schwierige Zeiten in der Kirche erhalten kann, sondern durch seine Initiation als Christ stets seine Aufgabe in der Gesamtkirche und auch der Hierarchie gegenüber zu eigen hat (4). In ähnlicher Weise kommen Charkianakis und Stavrovskij auf Exkommunikation und Anathem zu sprechen: Charkianakis beweist die Autorität der Konzilsväter dadurch, daß sie ein Anathem aussprechen können (5); Stavrovskij betont, daß nicht das Volk das Interdikt oder die Exkommunikation verhängt and Wahrheiten definiert, sondern daß dies die Bischöfe tun (6).

Beide Theologen führen den klassischen Sobornost'-Text Chomjakovs an (7); beide sind der Meinung, daß Chomjakov das Rundschreiben der Ostpatriarchen vom Jahre 1848 falsch ausgedeutet hat (8). In der Frage, ob im Glaubensbekenntnis das Wort « katholisch » im Slavischen richtig mit « sobornyj » wiedergegeben werde, stimmen beide Autoren zum Teil überein. Charkianakis behauptet zwar an erster Stelle, daß « katholisch » das absolute und zeitlich wie räumlich unveränderte Wesen der Kirche bedeute, glaubt dann aber doch, daß im slavischen « sobornyj » noch ein anderer der Natur der Kirche vollkommen entsprechender Sinn mitschwinge: « als Gegengewicht zum westlichen Zentralismus...

(1) Stavrovskij, ebenda, S. 132-133.
(2) Charkianakis, S. 143.
(3) Stavrovskij, S. 134-135.
(4) Vgl. im ersten Teil unserer Studie, *Or.Chr.Per.* 36 (1970), S. 425-426.
(5) Charkianakis, S. 148.
(6) Stavrovskij, S. 136-137.
(7) Charkianakis, S. 139; Stavrovskij, S. 132.
(8) Charkianakis, S. 151 mit Anm. 4; Stavrovskij, S. 135ff.

die innerlich zur Kirche gehörige synodale Idee » (1). Stavrovskij unterscheidet verschiedene Schattierungen des Begriffes « katholisch » als Einheit in der Vielheit und hält die slavische Übersetzung für die beste, um den ganzen Inhalt zum Ausdruck zu bringen; doch will er die Bedeutung des « sobornyj » als verwandt mit « sobor », Konzil, oder Versammlung der Vertreter der Kirche ausschließen (2).

Beachtenswert ist die zum Teil verschiedene Stellung der beiden Theologen gegenüber dem Einigungskonzil von Florenz. Bei Charkianakis erscheint Florenz, in einer Reihe mit dem « Latrocinium Ephesinum » von 449, nur nebenher als eine jener Synoden, die als ökumenisch einberufen, aber nachher nicht als solche anerkannt worden seien (3); Stavrovskij zählt das Florentinum — wie auch die « Räubersynode » von Ephesus — unter jene Konzilien, an deren Ökumenizität Zweifel entstanden sind, fügt dann aber hinzu, daß es, trotz dem Einfluß des Volkes, das es nicht hat annehmen wollen, nicht vom Volke, sondern von der Hierarchie verworfen worden sei (4). Abgesehen von dieser Behauptung, daß das Volk das Konzil von Florenz nicht habe annehmen wollen — eine These, die sich geschichtlich im einzelnen gar nicht so leicht beweisen läßt —, bemerken wir, daß beide Autoren über die Tatsache hinweggehen, daß die Griechen das Florentinum zuerst angenommen haben und daß manche hervorragende Vertreter der griechischen Hierarchie — wie Bessarion, Isidor von Kiev und Gregorius Mammas — der Union treu geblieben sind.

Stavrovskij steht, ganz entsprechend seinem « Versuch einer irenischen Theologie », der katholischen Kirche viel positiver gegenüber als Charkianakis, wie schon aus der eingangs erwähnten Widmung seines Buches hervorgeht. Er betont auch, daß im christlichen Altertum die endgültige Rezeption eines Konzils aus der Übereinstimmung aller Ortskirchen « und offenbar vor allem der Kirche Roms » resultierte (5). Er bestreitet als « wirklichen Irrtum » die Behauptung Chomjakovs, daß das Nicaenoconstantinopolitanum das vollständige und vollkommene Glaubensbekenntnis

(1) CHARKIANAKIS, S. 131-133.
(2) STAVROVSKIJ, S. 129-130.
(3) CHARKIANAKIS, S. 140.
(4) STAVROVSKIJ, S. 133 Anm.
(5) STAVROVSKIJ, S. 133.

sei, da es durch die folgenden Konzilien ergänzt worden ist (1). Auch finden sich bei ihm weitere ausgezeichnete kritische Bemerkungen zur Ekklesiologie Chomjakovs, der den Begriff der Hl. Schrift über Gebühr erweitert (2), die Bedeutung des Erlösungsopfers Christi mindert (3), die Freiheit zum Schaden der Autorität rühmt (4) und die gegenseitige Liebe zur Grundlage jeder Erkenntnis, vor allem der Glaubenserkenntnis macht (5).

Zwar bleiben beide Theologen, Charkianakis und Stavrovskij, durchaus nicht bei einer nur negativen Kritik Chomjakovs stehen, doch lassen sich aus der Sobornost'-Lehre bezüglich des Verhältnisses Gesamtkirche-Kirchenvolk-Hierarchie noch manche andere positive Aspekte hervorkehren.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

(1) Ebenda, S. 122-123.

(2) Ebenda, S. 122.

(3) Ebenda, S. 124-125. – Vgl. den oben S. 165 in der Anm. 3 angeführten Artikel in *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 360-411, und darin den Abschnitt *Chomjakovs Soteriologie*, S. 382-395.

(4) STAVROVSKIJ, S. 125ff.

(5) Ebenda, S. 128ff.

parece que la Iglesia immediatamente subapostólica haya determinado con precisión una doctrina común sobre la renovación última del universo, obligatoria para todo creyente (1).

La breve expresión de Pseudo-BERNABÉ que cita SILVESTRE para probar que este Padre « define... brevemente, mas con toda exactitud, el pensamiento de la revelación sobre tan sólo una mutación futura del universo y no una aniquilación del mundo » (2), pertenece al capítulo XV de su « Epístola Católica ». La gran mayoría de comentadores occidentales se basaba precisamente en ese pasaje para interpretar milenarísticamente a Pseudo-BERNABÉ, lo cual hace problemático su valor de testimonio de la fé de la Iglesia primitiva en una renovación final del universo. El modo mejor para resolver ésta problematicidad será presentar el entero capítulo en cuestión, exponer sumariamente las diversas inter-

---

ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος); y el *Pastor* de HERMAS, visión IV, I, 10 (F. X. FUNK, *Die apostolischen Väter*, 2a. ed., E. Laupp jr., Tübingen 1906, pg. 161), visión IV, III, 2, 3 (allí mismo pg. 162), visión I, III, 4 (allí mismo pg. 146). Cfr. una breve interpretación de conjunto de estos tres textos del *Pastor* de HERMAS en L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg i. Breisgau, 1896, pgs. 109-110. Es óptima la obra de Angelo P. O'HAGAN, *Material re-creation in the Apostolic Fathers*, en *Texte und Untersuchungen*, Band 100, Berlín 1968, pgs. 44-47.

(1) Cfr. E. MANGENOT, art. *Fin du monde*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 2517; L. ATZBERGER, ob. cit., pgs. 109-111. A. P. O'HAGAN, ob. cit., pg. 141, se expresa así al respecto: « El hecho de que encontremos, al menos de una manera tan altamente probable, la creencia en alguna especie de renovación de la materia en un porcentaje tan fuerte de Padres Apostólicos, y que ésta deje trazas claras en la casi totalidad de los demás, parecería sugerir una conclusión ulterior. Indica, en vista de la larga diversidad de proveniencia de fondo (cultural) y de las formas literarias de los Padres Apostólicos — junto con la ausencia de interdependencia entre ellos, que la creencia en una re-creación material del mundo era largamente extendida durante el período apostólico. Desde el punto de vista dogmático podríamos decir que estaba ' presente ' en la Iglesia de aquella época. Con todo, la escasez de referencias explícitas a tal creencia, junto con la presencia cierta de fuertes y crecientes nociones griego-helenisticas, desfavorables a la renovación de la tierra, nos fuerzan a mirar tal concepto (el de la renovación del mundo) como de significado secundario para la época de los Padres Apostólicos, como algo que muestra ya signos de estar descuidado ».

(2) Ob. y vol. cit., pg. 399.

pretaciones que le han sido y le son dadas en cuanto a su supuesto milenarismo, y, por último y juntamente con lo anterior, dar razón de la posición que tomamos al ponernos de acuerdo con SILVESTRE, quien, al parecer, no lo interpreta milenarísticamente, como en general tampoco los demás autores rusos de tratados dogmáticos generales importantes.

La « Epístola Católica » de Pseudo-BERNABÉ trata de mostrar que los judíos han entendido mal y en sentido demasiado literal las expresiones, los preceptos y las instituciones del Antiguo Testamento. Los únicos que poseen el sentido verdadero de las observancias veterotestamentarias son los cristianos. Pseudo-BERNABÉ introduce con una pequeña frase cada tema antes de tratarlo. Así, al comienzo del capítulo XV indica que tratará del « sábado ». En el transcurso del capítulo nos hará ver que los únicos que poseen el verdadero sentido del sábado son los cristianos, que celebran el « octavo día ». — Presentamos el capítulo XV poniendo en cursivo lo que cita SILVESTRE, y entre paréntesis aquellas palabras griegas del original, que hemos juzgado de importancia capital para una recta interpretación del texto. Traducimos las citas bíblicas directamente del texto compuesto por Pseudo-BERNABÉ, cuya libertad e inexactitud en éste campo es bien conocida. Hé aquí el pasaje:

> « 1–Y, aún, la Escritura menciona el sábado en las diez palabras (decálogo) en las cuales habló Él cara a cara a Moisés en el monte Sinaí: ' Santificad el sábado del Señor con manos puras y corazón puro ' (1). 2 – En otro lugar dice: ' Si mis hijos custodiaren los sábados, entonces derramaré mi misericordia sobre ellos ' (2). 3 – El sábado es mencionado al comienzo de la creación: ' Hizo (ἐποίησεν) Dios en seis días las obras de sus manos, y las acabó (συνετέλεσεν) el día séptimo y descansó (κατέπαυσεν) en él y lo santificó (ἡγίασεν) (3). 4 – Advertid, hijos, lo que dice: ' consumó (συνετέλεσεν) en seis días '. Esto significa que Dios lo consumará (συντελέσει) todo en seis miles de años, pues ante Él mil años son como un día, según me lo atestigua

(1) Ex 20,8; Dt 5,12; Sal 23,4.
(2) Jr 27,24-25; Ex 31,13-17.
(3) Gn 2,2-3.

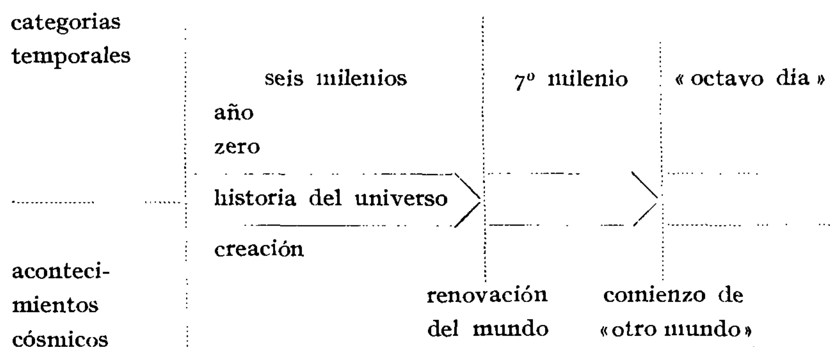
Él mismo, diciendo: ' Hé aquí que el día del Señor será como mil años ' (1). Así pues, hijos, en seis días, esto es en seis miles de años, serán consumadas (συντελεσθήσεται) todas las cosas. 5 – ' Y descansó el día séptimo ' (2). Significa ésto: cuándo llegando su Hijo, *aniquilará el siglo del Inicuo, llevará a cabo el juicio sobre los impíos y mudará el sol, la luna y las estrellas*, entonces descansará de verdad (καλῶς), el día séptimo. 6 – Mas está dicho aún: ' lo santificaréis con manos puras y corazón puro ' (3). Si hoy en día hubiese un hombre de corazón puro, capaz de santificar el día que Dios hizo santo, nos habremos equivocado del todo. 7 – Mas notad que no tomaremos reposo con honor y que no santificaremos el sábado, sino cuando habremos sido hechos capaces de ello por nuestra justificación personal y por la recepción de la promesa, después de la renovación de todas las cosas por el Señor. Estaremos entonces en estado de santificarlo, habiendo sido primero justificados nosotros mismos. 8 – En fin, dice aún a los judíos: ' No soporto vuestros novilunios ni vuestros sábados ' (4). Advertid lo que dice: no son los sábados actuales los que me placen, sino aquél que hice yo y en el cual (ἐν ᾧ), poniendo fin al universo (καταπαύσας τὰ πάντα) (5), inauguraré el octavo día, esto es — el comienzo de otro mundo. 9 – Es por eso que celebramos con alegría el octavo día, en el cual Jesús resuscitó, y, después de haberse manifestado, subió a los cielos » (6).

Que Pseudo-BERNABÉ, tratando de explicar el sentido cristiano del sábado, nos proponga aquí un esquema del cosmos, cuyo tipo sería la semana cultual, es cosa evidente a primera vista. Sú

(1) Sal 89,4; 2 P 3,8.
(2) Gn 2,2.
(3) Ex 20,8; Sal 23,4.
(4) Is 1,13.
(5) La versión rusa de la epistola de Pseudo-BERNABÉ, realizada por I. ČUPROVSKIJ (*Christianskoe Čtenie*, parte XXXVII, pg. 3 ss.) traduce el « καταπαύσας τὰ πάντα » por « habiendo aniquilado todas las cosas » (uničtoživ vse). Ignoramos la razón por la cual I. ČUPROVSKIJ eligió tal expresión, que ciertamente no habría usado SILVESTRE MALEVANSKIJ.
(6) Hemos hecho nuestra versión castellana según el texto griego de K. BIHLMEYER, ob. cit.

estilo es más que difícil. Es enrevesado y oscuro, por excesivamente sintético, entre otras cosas. Numerosos comentadores han tratado de clarificarlo, sin llegar a una unanimidad al menos fundamental en cuanto al esquema de la historia del cosmos. Podemos dividir a los comentadores en tres grupos: el primero, la mayoría al menos hasta hace poco, pretende que Pseudo-BERNABÉ sea milenarista; el segundo grupo estaría formado por aquellos que sostienen una posición intermedia, prudente, sosteniendo que el milenarismo de Pseudo-BERNABÉ no es seguro; el tercero, que parece ganar adeptos hoy en día, opina que Pseudo-BERNABÉ simplemente no es milenarista. Veamos un poco más detalladamente las tres posiciones por separado.

1) Según el primer grupo de intérpretes (1) el esquema de la historia del cosmos propuesto por Pseudo-BERNABÉ, sería el siguiente:



(1) A los comentaristas pertenecientes a éste grupo, ya elencados por A. HERMANS, *Le pseudo-Barnabé, est-il millénariste?*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XXXV (1959), fasc. 4, pgs. 851-853, sobre todo las notas, añadimos otros: E. MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, 2517-18; G. BAREILLE, allí mismo, art. *Barnabé*, 421; J. LAWSON, *A theological and historical introduction to the Apostolic Fathers*, New York 1961, pg. 214; H. HEMMER, G. OGER, A. LAURENT, en su obra colectiva: *Les Pères Apostoliques*, París 1907, I-II, pg. CXIII; F. X. FUNK, *Patres apostolici*, Tübingen 1931, pg. 84, notas 4, 5, 6 y 8; O. GEBHART - A. HARNACK, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. I, pars II, ed. 2a., pgs. 64-67, notas 4, 5, 7 y 8; A. CASAMASSA, O.S.A., *I Padri Apostolici*, en *Lateranum* IV (1938), 3-4, pg. 101; J. DANIÉLOU, S. J., *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, pg. 363, aún interpretando el capítulo XV de la « Epístola Católica » de Pseudo-BERNABÉ milenarísticamente,

Desde la creación del mundo hasta su consumación pasarán seis miles de años. El día séptimo — el séptimo milenio — será inaugurado por la venida del Hijo que aniquilará el siglo del Inicuo, llevará a cabo el juicio sobre los impíos, mudará el sol, la luna y las estrellas. En ese día Dios descansará, y con él los justos resuscitados. *Al fin* del séptimo milenio Dios inaugurerá el « octavo día », es decir, el « comienzo de otro mundo ».

No examinamos en particular esta primera posición exegética, pues las dos actitudes que nos quedan por ver constituyen por sí mismas la mejor crítica de esta manera de entender la concepción de la historia del cosmos de Pseudo-BERNABÉ.

2) Tomamos como representante del grupo intermedio a L. ATZBERGER (1). Este autor sostiene que no podemos asegurar con certeza que Pseudo-BERNABÉ sea chiliasta, fundamentando su opinión principalmente en las razones siguientes: *a*) Pseudo-BERNABÉ no enseña en ninguna parte dos resurrecciones según la costumbre general de los milenaristas declarados, según los cuales habrá primero una resurrección de los justos, al comienzo del séptimo milenio, y a su fin, otra, general, que inaugurará el reino de la gloria; *b*) no pone al pretendido séptimo milenio ni una duración ni un fin determinado, pues ni siquiera habla del séptimo milenio, sino tan sólo del « séptimo día »; para los seis primeros días explicita que se trata de seis miles de años, clarificación que no hace con respecto al séptimo día; *c*) no dice que el « octavo día » comenzará cuando termine el séptimo; dice tan sólo que Dios hará el « octavo día », es decir el otro mundo, *dentro del* (ἐν ᾧ) *séptimo*, cosa que hace posible la coincidencia temporal de los días séptimo y octavo.

Es difícil negar que las observaciones y críticas de L. ATZBERGER a la interpretación tradicional del capítulo XV de la « Epístola Católica » de Pseudo-BERNABÉ sean bien fundadas. Creemos con él que la interpretación decididamente milenarista

---

reconoce que tal doctrina aparece como un cuerpo extraño dentro de la obra y del pensamiento de ese Padre de la Iglesia.

(1) Ob. cit., pg. 89. Ya O. BRAUNBERGER, *Der Apostel Barnabas*, 1876, pgs. 218-220, había expresado sus dudas sobre el milenarismo de Pseudo-BERNABÉ; encontramos una posición semejante en W. BAUER, art. *Chiliasmus*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*.

de Pseudo-BERNABÉ hace violencia al texto, haciéndole decir más de lo que dice en realidad. Añadiríamos, además, que tal interpretación pasa por alto el contexto cultual y el carácter polémico antijudaico de la epístola. L. ATZBERGER había insinuado ya tal crítica (1), sin desarrollarla. Ella constituye el engranaje cardinal de la tercera interpretación, la decididamente no-milenarista, que pasamos a ver.

3) Los comentadores que sostienen positivamente el no-milenarismo de Pseudo-BERNABÉ están bien representados por A. HERMANS (2) y, en manera algo más matizada, por Angelo P. O'HAGAN (3). Los argumentos principales de A. HERMANS son tres, y los tres pedirían la unicidad del sábado escatológico final del cosmos.

El primero de sus argumentos consiste en lo siguiente: Pseudo-BERNABÉ usa los verbos συντελεῖν (significa la acción de llevar algo a cabo, con el acento en la cesación del trabajo) y καταπαύειν (descansar, reposarse, hacer una pausa) de manera que su significado es prácticamente sinónimo. En el versículo 3 Pseudo-BERNABÉ cita Gn 2,2-3 de la siguiente manera: «Hizo Dios en seis días las obras de sus manos, y las acabó (συνετέλεσεν) el día séptimo, y descansó (κατέπαυσεν) en él». Inmediatamente después, en el versículo siguiente, retoma la cita para darle una explicación más determinada: «consumó (συνετέλεσεν) en seis días». Podemos ver así que pone la consumación de la obra de Dios indistintamente en el séptimo o en el sexto día. Para precisar más, en el versículo 3 dice que Dios acabó la obra de sus manos el día séptimo y que descansó en él, lo cual, tomado independientemente del contexto, nos da a entender que el descanso del día séptino ha sido inaugurado por la consumación de todas las cosas, pues sólo así el descanso del día séptimo puede realmente ser un descanso. En el versículo siguiente — 4, mira la consumación desde los seis milenios. El verbo συντελεῖν no está acompañado por el καταπαύειν y, por lo tanto, debe ser tomado simplemente en su significado normal, lo cual nos da como resultado que Dios consumará la obra de sus manos *al final* del sexto milenio. En el versículo 3 el verbo συντελεῖν

(1) Ob. cit., pg. 89.
(2) Ob. cit.
(3) Ob. cit., pgs. 44-67.

parece insistir más en la acción de comenzar el descanso, en el 4 más en la acción de llevar a término la obra comenzada. Por lo tanto, en el vs. 3 los verbos συντελεῖν y καταπαύειν son prácticamente sinónimos. — Lo mismo podemos observar mirando las cosas desde el punto de vista del uso del verbo καταπαύειν. En el vs. 8 el verbo καταπαύειν está usado en el mismo sentido que el verbo συντελεῖν en el vs. 3. En ése versículo encontramos: « Dios lo consumará todo (συντελέσει τὰ σύμπαντα) en seis miles de años ». En el vs. 8 encontramos por su parte: « no son los sábados actuales los que me placen, sino aquél que hice yo, y en el cual, poniendo fin al universo (καταπαύσας τὰ πάντα), inauguraré el octavo día...». Así viendo las cosas sea desde el punto de vista del uso del verbo συντελεῖν, sea desde el del uso del verbo καταπαύειν, aparece la sinonimidad de los dos.

Añadiríamos, además, que, teniendo en vista el contexto cultual de la epístola entera y en particular el de su capítulo XV, también el verbo « santificar » (ἁγιάσαι), en cuanto el descanso es uno de los aspectos fundamentales de la santificación del sábado, sea del presente, sea del sábado cósmico futuro, es prácticamente sinónimo de συντελεῖν y de καταπαύειν. Uno de los aspectos fundamentales de la santificación del sábado es precisamente la cesación del trabajo, después de haber *cumplido* la obra de los seis primeros días de la semana. Téngase presente, además, que el verdadero descanso divino del vs. 5 (« entonces descansará de verdad » — καλῶς), después de la renovación del mundo, corresponde a nuestro verdadero descanso y a nuestra verdadera santificación del sábado cósmico del versículo 7.

La segunda razón en la cual basa A. Hermans su opinión es que Pseudo-Bernabé describe una sola serie de acontecimientos, centrados todos ellos en la parusía del Hijo (habla de una sóla), que nos traerá también la renovación del mundo. No indica ningún acontecimiento que distinga el día séptimo del octavo, cosa que sería de esperar en la suposición de que Pseudo-Bernabé sea milenarista. Es verdad que tampoco en otros escritores de la antiguedad cristiana — ciertamente milenaristas, no encontramos siempre con toda claridad tal acontecimiento límite entre el séptimo día cósmico y el reino de la gloria. Mas esos autores no abundan en tantos detalles descriptivos de acontecimientos escatológicos como Pseudo-Bernabé. En Pseudo-Bernabé uno esperaría con justicia al menos un débil indicio de tal acontecimiento límite,

en la suposición de que fuese realmente milenarista. — Su ausencia se explica más fácilmente en la hipótesis del no-milenarismo de Pseudo-Bernabé.

Por último, sostiene A. Hermans, la argumentación misma de Pseudo-Bernabé exige la unicidad del sábado cósmico final. Como ya hemos dicho, la tesis fundamental de la epístola es que los judíos no entendieron el sentido verdadero de los preceptos y de las instituciones bíblicas, poseído ahora rectamente tan sólo por los cristianos. El capítulo XV trata de una de éstas instituciones: el sábado y su santificación. Pseudo-Bernabé no ignora que hay dos sábados humanos — el séptimo día de los judíos y el sábado cristiano, llamado también el « octavo día », al parecer porque seguía en orden de sucesión al séptimo día de los judíos. En toda la tradición, tanto judaica como cristiana, el descanso sabático es concebido como la participación a un reposo de Dios. Tratando de diferenciar el sábado cristiano del de los judíos, Pseudo-Bernabé refiere cada uno de estos dos sábados a sendos y diversos sábados divinos. Tendremos así dos tipos de sábados divinos a los cuales corresponderán sendos y diversos antitipos de sábados humanos. El sábado judío será una participación al sábado del comienzo de la creación, al séptimo día del Génesis, en el cual Dios se reposó, después de haber creado todas las cosas. El sábado cristiano, por el contrario, el « octavo día », será el antitipo del sábado cósmico escatológico, en el cual Dios, después de haber llevado a cumplimiento todas las cosas, reposará con los elegidos. Este « llevar a cabo todas las cosas » ha sido operado ya de una vez para siempre por la resurrección y la ascensión de Cristo, que tuvo lugar el « octavo día », y será aplicado definitiva y totalmente al universo con la parusía del Hijo, con la cual está ligada la renovación de todas las cosas. « Es por eso que celebramos con alegría el octavo día, en el cual Jesús resuscitó y, después de haberse manifestado, subió a los cielos ». Así concluye Pseudo-Bernabé su razonamiento oscuro y difícil.

No se ve cómo pueda caber un pretendido séptimo día del cosmos, diverso del « octavo », o viceversa, dentro de éste modo de argumentar. ¿De qué antitipo de descanso sabático humano sería tipo? — De ninguno. Por lo tanto, todo se explica más sencillamente en la hipótesis de que Pseudo-Bernabé no sea milenarista.

Creemos útil presentar gráficamente la interpretación de A. Hermans. Hé aquí el esquema visualizado:

actividad divina ad extra	actividad creativa más reposo — actividad consumativa	reposo «verdadero» (καλῶς) de Dios
categorías temporales	seis milenios año zero	séptimo día (*no* milenio) = octavo día
	cosmos en su evolución...	«otro mundo».......
aconteci-mientos cósmicos	creación — parusía renovación consumación	
categorías culturales	el sábado judaico o el «7º día», es el antitipo humano del reposo divino después de la creación	el sábado cristiano o el «8º día» cultual, es el antitipo del reposo «verdadero» de Dios.

Osamos poner en esta tercera categoría de comentadores de Pseudo-Bernabé también a A. P. O'Hagan (1), que llega a conclusiones parecidas a las de A. Hermans, aún siguiendo caminos bastante diversos. No es nuestra intención hacer aquí un análisis detallado de sus argumentos. Nos contentamos con exponer mas bien sus resultados, a los cuales llega A. P. O'Hagan después de haber analizado por separado el capítulo VI, 8-19 (2) y el capítulo

(1) *Material re-creation...*, pgs. 44-67.

(2) Presentamos aquí de ese texto tan sólo los dos últimos versículos, que tocan directamente nuestro tema: « 18 – Precedentemente el Señor había profetizado: ' que ellos crezcan y se multipliquen y manden a los peces ' (Gn 1,28). Mas quién puede mandar ahora a los animales, a los peces y a las aves del cielo? Notemos que mandar es tener el poder de hacer prevalecer la propia autoridad cuando damos una orden. 19 – Si pues no es ahora éste el caso, nos ha sido dicho cuándo se realizaría: cuando habremos llegado a ser suficientemente perfectos para entrar en posesión de la herencia del testamento del Señor». (Traducido según la versión de K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter...*, parte y ed. cit.). Evidentemente el texto debe ser interpretado a la luz de su contexto inmediato, constituído por los versículos 8-17.

XV. Al final hace una suma complexiva de las conclusiones, en la siguiente manera:

> « . . . hacemos un tentativo de sumar todos los elementos escatológicos contenidos en las dos secciones de la epístola: con la llegada de Cristo el mundo nuevo está ya con nosotros; mas durante el resto de los seis milenios concedidos a esta creación material, la Iglesia, el verdadero pueblo elegido de Dios, debe contentarse con un cumplimiento meramente parcial y espiritual de las promesas hechas a sus padres. Con todo, un gran cataclismo debe venir, pues Cristo vendrá una segunda vez para terminar con este período de incumplimiento; con su parusía será del todo aniquilada la maldad y tendrá lugar una re-creación material, de modo que los elegidos de Dios serán capaces de regocijarse con Cristo en un mundo tan santo y tan bien ordenado como lo fué la creación al salir de las manos divinas el primer sábado. Y así, como al sábado de los judíos sucedió el día santo de los cristianos — el octavo día, así también este Milenio del sábado escatológico (se refiere al séptimo milenio) se desplegará, indefinido en alguna manera, en la ogdóade escatológica ilimitada [de nuevo en el sentido de indefinida] del nuevo cosmos » (1).

Hemos dicho ya que A. P. O'Hagan reconoce claramente en Pseudo-Bernabé algunos influjos milenaristas, nominalmente la visión milenarista de la historia (2), que consiste fundamentalmente en la aplicación de la tipología de la semana de la creación a la interpretación del desarrollo cósmico, sumándole la ecuación « un día = un milenio ». A pesar de eso absuelve a Pseudo-Bernabé de todo milenarismo estricto (3), que pone dos resurrecciones y una diferencia neta entre el séptimo milenio y el reino de la gloria, separados así por la lucha con el Anticristo y el juicio universal. Critica un poco a A. Hermans porque su esquema le parece demasiado claro para ser del todo convincente (4), aunque dice que este

(1) *Material re-creation*. . ., pg. 66.
(2) Allí mismo, pg. 55.
(3) Allí mismo, pg. 52.
(4) Allí mismo, pg. 63.

autor pide « plausiblemente » la identificación de los dos días escatológicos del cosmos [1]. En cuanto a esta identificación A. P. O'HAGAN prefiere hablar no de identificación sino de la « confusión » de los dos días nombrados [2]. Podríamos objetarle que esa «confusión » es tan grande y aparece tan lógica dentro del pensamiento de Pseudo-BERNABÉ, que no se ve una diferencia convincente con una identificación. Es verdad que el lenguaje de Pseudo-BERNABÉ es muy enrevesado, y por lo tanto es difícil pretender encontrar en él un sistema claro del todo y coherente hasta en los detalles. Su obra es ante todo polémica, no sistemática. Pero, a pesar de todo, creemos poder sostener que, si no una explícita identificación de los dos sábados cósmicos escatológicos, cosa que tampoco pretende A. HERMANS, en Pseudo-BERNABÉ existe al menos una gran tendencia a ella. Nos lo demuestra la misma terminología de A. P. O'HAGAN que usa la palabra « confusión ». Decimos que algo está confuso, cuando no se distinguen en él los diversos ingredientes, cuando parece que cosas diversas en apariencia son una sola verdad - o viceversa, cuando parecen estar identificadas. Los tres argumentos expuestos por A. HERMANS, que hemos resumido brevemente y comentado, son además muy convincentes. Si Pseudo-BERNABÉ no ha explicitado más su visión de la historia del mundo se debe con toda probabilidad sobre todo a que no ha escrito el capítulo XV para darnos tal visión, sino para fundamentar el verdadero sentido del sábado cristiano y distinguirlo del de los judíos. Si entra en consideraciones cosmológicas es tan sólo en cuanto eso le parece necesario para lograr su objetivo principal — explicar el sentido del « octavo día » cultual de los cristianos.

Ha llegado el momento de reunir en una breve conclusión los resultados de cuanto ha sido dicho sobre el pretendido milenarismo de Pseudo-BERNABÉ. Opinamos que el pretendido milenarismo es en realidad no existente en Pseudo-BERNABÉ. Ciertamente el milenarismo estricto, como lo hemos definido más arriba. Si, como permite y acepta A. P. O'HAGAN, Pseudo-BERNABÉ usa categorías milenaristas — siempre en el sentido no estricto, sino en aquél general de aplicar la tipología de la semana cultual a la interpretación de la historia — esto no toca en nada su visión

[1] Allí mismo, pg. 62.
[2] Allí mismo, pg. 63.

escatológica del mundo que aparece no contaminada por ella en lo fundamental, sino, como se expresa A. P. O'HAGAN, un poco confusa. Más aún: con A. HERMANS nos parece que esta « confusión » es tan grande que pide una identificación de los dos últimos días cósmicos, con lo cual en Pseudo-BERNABÉ no queda ya nada de milenarismo, a no ser las expresiones y el uso nombrado de la tipología semanal para la esquematización temporal de la duración del mundo, originada por la confusión introducida en la Iglesia primitiva por la ecuación « 1 día = un millar de años ». Las razones de L. ATZBERGER, de A. HERMANS y las conclusiones de A. P. O'HAGAN que hemos educido, explicado y criticado brevemente, mueven fuertemente hacia tal interpretación de la escatología de Pseudo-BERNABÉ.

Queremos tocar un segundo punto importante, aunque más breve. Pseudo-BERNABÉ parece simplemente suponer la renovación escatológica del universo independientemente de las influencias que el milenarismo ha dejado en él. Dice en efecto: « ' Y descansó el día séptimo '. Significa esto: *cuando* llegando el Hijo, aniquilará el siglo del Inicuo..., *entonces* descansará de verdad...» (vs. 5). El « cuando » parece dar a entender que la venida del Hijo *juntamente* con la renovación del sol, de la luna y de las estrellas, es una cosa supuesta ya por sí misma. Pseudo-BERNABÉ no prueba que habrá una mutación final del mundo en el tiempo de la parusía, sino que, sobre la base de ésta verdad, trata de dar una forma más definida a su visión cristiana de la historia, con las categorías culturales históricas de su ambiente cultural. Se podría hasta sostener que más que acusarlo de milenarismo, habría que maravillarse cómo, viviendo en un período tan inficionado por las ideas del mesianismo judaico, usando las categorías de tal mesianismo, haya con todo logrado no caer en un verdadero milenarismo. Su comportamiento es diverso cuando trata de aplicar las categorías de sabor milenarista a la historia: no aparecen, como en el caso de la renovación del mundo, *supuestas*, sino que trata de probarlas y fundamentarlas en la Sagrada Escritura. En una palabra: la renovación del mundo aparece como el fundamento que está en pié por sí mismo; las categorías de sabor milenarista, aparecen injertadas forzadamente en este fundamento.

Después de ésta larga digresión, necesaria, volvamos a SILVESTRE. Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el milenarismo en Pseudo-BERNABÉ en cuanto conectado con su enseñanza sobre el

cambio escatológico del sol, de la luna y de las estrellas, muestra que SILVESTRE, aún si no entra en detalles exegéticos más determinados, ha visto justo. El testimonio de Pseudo-BERNABÉ aducido por él queda en pié; más aún: fortificado.

¿Porqué lo aduce con tanta simplicidad, sin siquiera indicar que implica un problema en cuanto Pseudo-BERNABÉ era considerado por la mayoría de los comentadores como milenarista? — Podemos dar una doble respuesta: Primero, que para SILVESTRE, como para los demás autores rusos examinados hasta ahora, Pseudo-BERNABÉ no parece haber sido milenarista. En segundo lugar, podríamos muy bien pensar, que, aún si SILVESTRE veía algún problema en el testimonio de Pseudo-BERNABÉ, no opinaba que tal cosa podía inficionar su doctrina sobre la renovación escatológica del universo, de una manera semejante a cómo lo hemos hecho nosotros: en tal suposición, también para él, esa sería una doctrina afirmada independientemente del supuesto milenarismo de Pseudo-BERNABÉ.

EL TESTIMONIO DE S. JUSTINO, FILÓSOFO Y MÁRTIR.

La manera como interpreta SILVESTRE el capítulo 7 de II Apología de S. JUSTINO (1) necesita alguna corrección y varias

(1) Cfr. ob. y vol. cit., pg. 399.

L. PISAREV, art. *Iustin, svjatyj otec*, en *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Enciklopedija*, Petrogrado 1900-1911, vol. VII, cols. 583-591, ofrece una fornida bibliografía rusa sobre éste apologista. Véase también D. GUSEV, *Svjatoj Iustin, mučenik i filosof*, Kazan' 1898.

Tenemos noticia de las siguientes traducciones y ediciones rusas de las obras de S. JUSTINO:

La versión más científica y comprendiente las tres obras de S. JUSTINO, con introducción y notas, es la de P. A. PREOBRAŽENSKIJ, *Sočinenija sv. Iustina filosofa i mučenika*, Moscú 1891, 2a. ed. 1892. Según parece es también la última. Las apologías habían sido traducidas al ruso ya antes. Por vez primera, con una breve introducción sobre S. JUSTINO, en *Christianskoe Čtenie*, 1825, parte XVII, pgs. 3-108; por segunda vez allí mismo, 1840, III, pgs. 3-28. P. A. PREOBRAŽENSKIJ, ob. cit. arriba, 1892, pg. 20, nota ***, emite con razón un juicio bastante severo sobre estas versiones: la primera está muy desfigurada; muchos pasajes son incomprensibles o traducidos con omisiones; la división en capítulos no es la comúnmente admitida, de modo que en lugar de 68 encontramos 90; la segunda es mejor, pero en lenguaje pesado. El « Diálogo con

explicaciones, a pesar de acertar en lo fundamental, o sea, que « no debemos vacilar en opinar que, bajo el último incendio del universo, él no entendía su total aniquilación sino, por decirlo así, su refundición y renovación ». A continuación respondemos a los problemas puestos sea por la interpretación de SILVESTRE, sea por la misma brevedad con que él trata el testimonio de S. JUSTINO, pasando por alto su milenarismo.

¿Con quién precisamente dialoga S. Justino?

Según SILVESTRE, S. JUSTINO tenía en vista sobre todo aquellos adversarios que creían en la « perfecta indestructibilidad » del universo actual. Tal cosa no parece verdadera. Para clarificar bien la cuestión, veamos en primer lugar qué corrientes del pensamiento pagano del tiempo de S. JUSTINO podrían pertenecer a la categoría de aquellos que sostenían la « perfecta indestructibilidad » del universo actual. En primer lugar nos enteramos por un testimonio de MINUCIUS FELIX, apologista de fines del siglo II y comienzos del III, que la teoría de la indestructibilidad del universo actual era un « error propio del vulgo » (1). ARISTÓTELES piensa que el universo es eterno e imperecedero (2). También para PLATÓN parece ser eterna la materia primitiva, ordenando la cual Dios ha hecho

Trifón » (*Dialog s Trifunom*) había sido traducido ya en 1787, por Mgr. IRENEO, obispo de Tver' y Katin. Según P. A. PREOBRAŽENSKIJ, ob. cit. arriba, 1892, pg. 131, nota *, esta versión no traduce el « Diálogo » al ruso, sino a un « dialecto cercano a la lengua eslavo-eclesiástica ». Cyprien KERN (*Les traductions russes des textes patristiques; guide bibliographique*, Chevetogne 1957, pg. 37) dice que ha sido reeditada junto con las apologías (parece que se trata de las versiones publicadas en *Christianskoe Čtenie* en 1825 y 1840, cfr. arriba) en *Pisanija mužej apostol'skich*, Moscú 1864, nueva ed. en 1895; no hemos tenido la posibilidad material de controlar si C. KERN se equivoca, cosa probable, puesto que no es lógico que hayan sido publicados escritos de un apologista dentro de una colección de Padres Apostólicos.

(1) « Octavio », XXXIV, 1.

(2) Ver Περὶ οὐρανοῦ, lib. II, cap. XIV (*Aristotelis opera omnia*, vol. II, París 1850, pg. 406): « el orden del mundo es eterno » (ἡ τοῦ κόσμου τάξις αἴδιος). Podríamos traducir también por « imperecedero » o « que no pasa ». En el lib. III, cap. I, de la misma obra (allí mismo, pg. 410), hablando de los « cielos primeros », dice que ha explicado ya antes que son « ingénitos e incorruptibles » (ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα), o « inmortales ».

el mundo actual; el mundo actual sería de suyo disoluble, por parte de Dios — su artífice, mas en práctica no será destruído jamás, pues Dios no querrá su destrucción (1). Se puede fácilmente entrever que no sería nada raro si de estas teorías — aristotélica y platónica — se formaran luego en las respectivas corrientes filosóficas posteriores pareceres favorables a la « perfecta indestructibilidad » del universo actual, pues la eternidad del mundo o de su materia primitiva, conduce lógicamente a inferir la inmutabilidad no sólo de la materia primitiva, sino del mismo órden fundamental actual del mundo (2). En el estoicismo coexistían dos opiniones diversas y contradictorias. Había quienes pensaban que el mundo actual es indestructible (3) y quienes, por el contrario, sostenían una conflagración final cíclica que debía tener lugar por medio del fuego y en la cual las cosas sería mutuamente absorbidas las unas por las otras — inclusive el mismo Dios, para renacer después de nuevo y comenzar otro ciclo (4).

(1) Cfr. los siguientes pasajes de « Timeo »: 28, b. c.; 30, a; 37, c. d.; 38, b. c.; 41, a. b. (según A. RIVAUD, *Platón - Œuvres complètes*, ed. *Les Belles Lettres*, vol. X, París 1949).

(2) Buena bibliografía sobre la teoría de la eternidad del mundo según Aristóteles en F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, parte I, ed. 12a (« umgearbeitete » ...por K. PRAECHTER), Berlín 1926, pg. 115.

(3) BOECIO de Sidón, PANECIO de Rodas. ZENÓN de Tarso había abandonado la doctrina sobre la ἐκπύρωσις; DIÓGENES de Seleucia la ponía en duda al final de su vida. Cfr. las referencias de estos estoicos en el artículo de G. BARDY, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne*, en *Recherches de Science Réligieuse* 13 (1923) pg. 499.

(4) Sobre las doctrinas estoicas del incendio final, cfr.: J. TOMASIUS, *De stoicorum mundi exustione*, Leipzig 1672; P. Iosephus MITROS, S. J., *Finis et renovatio mundi* (*Doctrina de conflagratione et renovatione mundi apud stoicos recentiores, apud Patres Apostolicos, S. Iraeneum et apologetas graecos*), excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1955, 47 pgs. (La parte publicada trata tan sólo los estoicos antiguos y como introducción, seriamente los estoicos más recientes); la obra clásica de M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948-1949, trata las doctrinas estoicas del mundo y de la catástrofe final en vol. I, pgs. 75-81, vol. II, pgs. 43-47; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, París 1957, pgs. 92-93 (conflagración final de los estoicos según los Padres), pgs. 357-362 (la evolución del mundo y la conflagración final según los estoicos y según los Padres), sobre la ἐκπύρωσις en S. JUSTINO, brevísima referencia en la pg. 359.

Después de este brevísimo panorama, volvamos a S. JUSTINO. Si examinamos el capítulo 7 de su II Apología, que comenta SILVESTRE y del cual pone tan sólo la referencia sin aducirlo por extenso, vemos que S. JUSTINO dialoga tan sólo con una determinada corriente de la filosofía estoica, a pesar de tomarla erróneamente como la representante de todo el estoicismo. Se trata precisamente del grupo de los estoicos que sostenían la conflagración final del universo (ἐκπύρωσις), consistente en una « absorción de los seres los unos por los otros ». S. JUSTINO concuerda con ella en que habrá un incendio final del mundo, pero trata de diferenciarla de la concepción cristiana de tal incendio. Según los cristianos, la ἐκπύρωσις no consistirá en una absorción mutua de los seres, sino que será realizada por medio del « fuego del juicio ». Hé aquí como explica ésto S. JUSTINO en el cap. 7 de su II Apología, el comentado por SILVESTRE:

> « 1 – Si Dios retrasa la catástrofe que debe inducir la confusión (σύγχυσις) y la disolución (κατάλυσις) del universo y hacer desaparecer los ángeles malos, los demonios y los pecadores, es a causa de la raza de los cristianos, en quienes Él ve un motivo para conservar el mundo. 2 – Sin esto ya no podríais hacer la obra de los demonios: descendería el fuego del juicio (τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως) para producir la disolución universal como en otros tiempos el diluvio, que no dejó en vida a nadie, si no tan sólo — con los suyos — a quien nosotros llamamos Noé y vosotros Deucalión, quién fué el padre de esta muchedumbre de hombres, buenos y malos. 3 – Así, decimos nosotros, será la conflagración, y no como lo piensan los estoicos, por la absorción de los seres los unos por los otros (κατὰ τον τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον), lo cual parece muy torpe » [1].

Existe en S. JUSTINO otro texto, paralelo a II Apología 6 (7), el cual muestra sin dejar lugar a dudas posibles, que S. JUSTINO

[1] Hemos hecho la versión castellana de éste y de los demás textos pertenecientes a las dos apologías según la edición crítica de G. RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, fasc. 2 (*Scti. Iustini apologiae duae*), 2a. ed., Bonn 1911. En esta edición la II Apología está numerada algo diversamente: v. c. el cap. 7 figura como 6 (7). Lo citaremos así en adelante.

dialoga precisamente con aquellos estoicos que defendían la ἐκπύρωσις, y no con alguna supuesta teoría de la indestructibilidad perfecta del universo actual, como pretende SILVESTRE:

> « 1 – La Sibila e Histaspes han dicho que las cosas corruptibles serían consumidas por el fuego. 2 – Los filósofos llamados estoicos enseñan que Dios mismo se disolverá en fuego (αὐτὸν τὸν Θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι) y que, después de tales cambios, el mundo nacerá de nuevo. En cuanto a nosotros, pensamos que Dios, que lo ha creado todo, es superior a las cosas mudables... 4 – Enseñando el ordenamiento y la creación de todas las cosas por Dios, pareceríamos enseñar la doctrina de Platón; que habrá un incendio (ἐκπύρωσιν), la de los estoicos... » (1).

Aparece aquí una de las características esenciales de S. JUSTINO: su preocupación constante por asumir y reconocer como cristiano todo lo que en las filosofías paganas, más concretamente — helénicas, concuerda con la doctrina revelada. Es el resultado de su grande intuición filosófico-teológica, expresada y conocida bajo el nombre de « lógos spermatikós » (λόγος σπερματικός) (2),

(1) I Apol. 20,1-2.4. Cfr. también, allí mismo, 60,8-11, dónde S. JUSTINO, después de haber dialogado con PLATÓN sobre diversos argumentos, pasa a tratar la conflagración universal. Lo hace de modo que da a entender que ya no habla con PLATÓN, aunque no nombre a los estoicos. G. BARDY, art. cit., pg. 498, observa que es « muy probable » que piense aquí en aquellos estoicos que sostenían la ἐκπύρωσις. Diríamos que, teniendo en cuenta II Apol. 6(7),1-3 y I Apol. 20,1-2.4, es prácticamente seguro.

(2) Según esta teoría de S. JUSTINO, que hoy podría servir de base para la tesis del cristianismo implicito, todo hombre posee una « semilla » (σπέρμα) del Verbo (λόγος), que lo guía hacia la Verdad. Sobre el « lógos spermatikós » cfr Ragnar HOLTE, *Logos spermatikos; Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, en *Studia Theologica* (Lund) XII (1958), pgs. 109-168. Cfr también M. PELLEGRINO, *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma 1947, pgs. 82-94 (en las pgs. 87-92, la relación entre el λόγος σπερματικός y la teoría justiniana de la inspiración directa de los filósofos paganos en la Sagrada Escritura). Sobre la actitud de S. JUSTINO frente a las filosofías paganas cfr A. SERGIEVSKIJ, *Otnošenie pervago christianskago filosofa k jazyčeskoj filosofii*, en *Vera i Razum* (Charkov) 1885, no. 9, pgs. 413-429; no. 10, pgs. 466-484.

y de otra de sus teorías, que quiere que los filósofos paganos se hayan inspirado directamente en los profetas del Antiguo Testamento, como aparecerá más adelante. Dentro de esta preocupación general de S. JUSTINO, la ἐκπύρωσις constituye uno de los puntos importantes de su diálogo con los estoicos. Todo verdadero « diálogo » presupone que una parte de la concepción del interlocutor será aceptada, mientras otra será rechazada... En ninguno de los pasajes donde S. JUSTINO trata del incendio universal hemos encontrado una discusión con alguna supuesta teoría de la « perfecta indestructibilidad » del uuiverso actual.

'Εκπύρωσις: conceptos estoico y cristiano según S. JUSTINO.

Habiendo establecido claramente a qué interlocutor se dirige S. JUSTINO, tratemos de construír una definición descriptiva del concepto de la ἐκπύρωσις sea según la filosofía estoica, sea según el pensamiento cristiano, en cuanto interpretados por S. JUSTINO en sus dos apologías. Después clarificaremos su concepto y lo completaremos con algunos elementos explícitos del « Diálogo con Trifón ». En las dos apologías el concepto estoico de la ἐκπύρωσις aparece compuesto por los siguientes elementos:

+ consistirá en un fuego que consumirá y disolverá las cosas (1)
+ por medio de una absorción mutua de los seres (2)
+ de la cual no será libre ni siquiera el mismo Dios (3);
+ será cíclica, en el sentido de que, después de tales cambios el mundo nacerá de nuevo, para comenzar otro ciclo (4).

S. JUSTINO, consecuentemente con su teoría del « λόγος σπερματικός » y con su firme opinión de que los filósofos se inspiraron en las profecías del Antiguo Testamento para ciertas de sus verdades (5), no rechaza todos los elementos de ese concepto

(1) II Apol. 6(7),1-3; I Apol. 20,1-2.4; I Apol. 60,8-11.
(2) II Apol. 6(7),3.
(3) I Apol. 20,2.
(4) Allí mismo.
(5) Cfr por ejemplo I Apol. 54 y 60.

estoico. Como resultado de tal diálogo, S. JUSTINO nos presenta en sus apologías el siguiente concepto cristiano de la ἐκπύρωσις:

+ se realizará por medio del fuego (1) del juicio (2);

+ será una catástrofe que inducirá la confusión y la disolución del universo (3), y tendrá un carácter purificador como lo tuvo el diluvio (4);

+ Dios no le está sometido, pues, siendo Creador, es superior a las cosas mudables (5);

+ no será cíclica, sino única y definitiva (6).

Para lograr una valorización de los cambios introducidos por S. JUSTINO en el concepto estoico de la ἐκπύρωσις será útil responder a cuatro preguntas:

1) ¿Qué elementos del concepto estoico conserva S. JUSTINO explícitamente?

2) ¿Qué elementos rechaza?

3) ¿Qué elementos nuevos introduce en cambio de los rechazados?

4) ¿Hay algún elemento que S. JUSTINO explícitamente ni rechaza ni conserva? — Si lo hay, ¿cómo explicar su actitud?

A estas cuatro preguntas respondemos con un paradigma, que nos ayudará a tener una evidencia visualizada de las cosas:

(1) II Apol. 6(7),2; I Apol. 20,4 y 60,8-9.
(3) II Apol. 6(7),2.
(3) II Apol. 6(7),1.
(4) II Apol. 6(7),2.
(5) I Apol. 20,2.
(6) Esto lo sabemos en cuanto S. JUSTINO relaciona la conflagración final del universo con la segunda venida de Cristo, con el juicio universal y con el castigo y premios eternos que se seguirán de él. Cfr I Apol. 57,1; I Apol. 45,1 en relación con II Apol. 6(7),1-2.

1 elementos conservados explícitamente	2 elementos rechazados	3 elementos introducidos	4 ni explícitamente rechazados, ni explícitamente conservados
a) será una catástrofe disolutiva del universo *b*) por medio del fuego			
	c) la disolucióu del mismo Dios en fuego		
	d) la absorción mutua de los seres	*d*) es reemplazada por el carácter purificador y sobrenatural del « fuego del juicio » análogamente al diluvio	
	e) carácter cíclico de la ἐκπύρωσις	*e*) única y definitiva	
			f) EL RENACER DEL MUNDO « DESPUÉS de TALES CAMBIOS »

Los elementos constitutivos del concepto justiniano de la ἐκπύρωσις aparecen bordeados.

En el paradigma salta a la vista que el renacimiento del uuiverso después de la conflagración no ha sido afirmado *nominalmente* en las apologías de S. JUSTINO. Tal cosa exige una ulterior clarificación, y, si posible, determinación, pues es precisamente el punto que nos interesa establecer. Debemos dar un juicio sobre

el valor que encuentra SILVESTRE en la II Apología 6 (7) para opinar firmemente que S. JUSTINO habla de una renovación escatológica del mundo. Vayamos al problema.

¿Ἐκπύρωσις para la aniquilación o para la renovación del universo?

Al hecho de que las dos apologías dejen algo a oscuras la posición de S. JUSTINO frente a la doctrina estoica del renacimiento del mundo después de la ἐκπύρωσις se añade la dificultad de que en II Apología 6(7),1 encontramos además una terminología bastante indeterminada. Σύγχυσις significa « confusión », « mescolanza », « trastorno », « perturbación ». Da la idea de una confusión mutua de las cosas. Κατάλυσις indica una disolución, con posibilidad de muchos matices, como ser: abolición de una ley, término o fin de una cosa o de un orden determinado (por ejemplo: político), y también la acción de llevar a cabo alguna obra o cosa, de llevarlo a la perfección. En este último significado podría tener el sentido castellano de « absolver un encargo », por ejemplo. Todo esto hace imposible determinar exactamente el sentido en el cual las usa S. JUSTINO en II Apología 6(7),1 analizando tan sólo su significado etimológico o semántico. Habrá que desentrañarlo del contexto, constituído por el diálogo con una determinada corriente de la escatología estoica, en concreto — con la que defendía un renacer del mundo después de la ἐκπύρωσις.

Hay razones muy serias que indican, más aún, exigen pensar que S. JUSTINO piensa en una renovación del universo cuando habla de la ἐκπύρωσις. Hélas aquí:

a) S. JUSTINO usa las palabras σύγχυσις y κατάλυσις en un diálogo con aquella corriente de la escatología estoica, que quería un incendio periódico del universo como clausura de un ciclo del cosmos, seguido por otro renacer del mundo. Acepta la expresión y la concepción estoica, cambiando con todo algunos elementos fundamentales y substituyéndolos con otros, negando simplemente otros, como hemos visto. Sostiene que los elementos concordantes con la concepción cristiana de la ἐκπύρωσις han sido tomados por los filósofos de las profecías del Antiguo Testamento [1]. En cambio los elementos discordantes los rechaza decididamente,

[1] Cfr por ejemplo I Apol. 60,8-10.

más aún, hasta de una manera ofensiva (¹). Si el renacimiento estoico del mundo después de la conflagración le hubiese realmente aparecido como incongruente con la ἐκπύρωσις cristiana, ¿porqué, teniendo tan poco empacho en llamar las cosas por su nombre, no lo dijo? — La preocupación constante por definir el pensamiento cristiano frente a las teorías paganas aparece en las obras de S. JUSTINO como un elemento esencial. Hemos mostrado en el paradigma de la pg. 203 que S. JUSTINO ha hecho un trabajo bastante afiligranado de distinciones para ver qué elementos de la concepción estoica conservar o rechazar, o mejor dicho, más bien sólo qué elementos de la concepción estoica han de ser rechazados. El resto, por supuesto, es automáticamente conservado. Suponiendo que S. JUSTINO piense en una aniquilación del universo, es imposible explicar porqué no lo dice. Tal hipótesis, por lo tanto, debe ser descartada, como no-explicativa. Por lo tanto, sólo la hipótesis contraria parece ser verdadera (²).

b) La comparación de la ἐκπύρωσις cristiana con el diluvio no puede no tener un significado para la recta interpretación de la primera según la mente de S. JUSTINO. Si hubiera querido expresar la futura aniquilación del universo, ¿no hubiese sido mejor usar otra imagen comparativa, más cercana a la noción de la reducción de algo a la nada — por ejemplo la destrucción de Sodoma y Gomorra? (³). El diluvio constituye una imagen bíblica, cuyo sentido fundamental no es la destrucción sino la purificación, a fin de comenzar una creación nueva — como la que inauguró Noé con los suyos. Que sepamos, nadie ha jamás usado la imagen del diluvio

(¹) Cfr por ejemplo II Apol. 6(7), 3; dice que la doctrina estoica sobre la « absorción de los seres los unos por los otros » parece « muy torpe ».

(²) Esta primera razón ha sido sacada a luz ya por L. ATZBERGER, ob. cit., pg. 163; dice que la opinión según la cual S. JUSTINO hablaría de una aniquilación del universo carece de todo fundamento; en cambio la contraria a ella parece ser la única sostenible. Esto precisamente porque S. JUSTINO no pone la distinción entre la concepción estoica y la cristiana del incendio universal en que según la primera habría un renacer del mundo y según la segunda no. S. JUSTINO quiere hacer valer tan sólo las diferencias que expresamente nombra.

(³) No decimos que sería una imagen perfecta, sin tan sólo que sería una imagen más adaptada que la del diluvio, pues, también la destrucción de Sodoma y Gomorra tiene el sentido de purificación. Una imagen *real* de la aniquilación es simplemente imposible, pues no conocemos nada que haya sido realmente aniquilado.

como presagio de una aniquilación pura y simple del universo. Por lo tanto, la comparación de la ἐκπύρωσις cristiana con el diluvio se explica plausiblemente sólo en la hipótesis de que S. JUSTINO piense en una renovación y no en una aniquilación futura del universo. Debemos dar razón a SILVESTRE cuando insiste en este argumento.

c) Por último, y aquí nos salimos de las apologías, S. JUSTINO habla explicitamente de dos renovaciones. En el « Diálogo con Trifón » (80 y 81) nos refiere una futura renovación de la *ciudad* de Jerusalén. Dejamos de lado esta renovación, pues la trataremos un poco más adelante, y pasamos a ocuparnos de otra, de la cual habla en el mismo diálogo, y que parece (nos contentamos por ahora con esta prudente afirmación) ser la renovación escatológica del universo, a ser realizada por el Padre por medio de Cristo, en la segunda parusía. Hablando de Cristo, dice:

> « Οὗτος γάρ ἐστιν ἀφ' οὗ καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ δι' οὗ ὁ πατὴρ μέλλει καινουργεῖν ... » (1).
>
> (« Es Éste a partir de quien y por medio de quien el Padre ha de renovar el cielo y la tierra »).

Los comentadores y los traductores refieren el ἀφ' οὗ de este pasaje justiniano sea a la primera parusía de Cristo, sea a la segunda. G. ARCHAMBAULT, por ejemplo, lo traduce refiriéndolo a la segunda:

> « Es en efecto cuando Él (Cristo) aparecerá y es por él que el Padre ha de renovar el cielo y la tierra » (2).

En tal interpretación no queda duda alguna de que se trate de la renovación escatológica del universo, a realizarse con la segunda venida de Cristo y que, por lo tanto, será definitiva. Todo tentativo de entenderla milenarísticamente la contradeciría explícitamente. Está recomendada fuertemente, a nuestro modo de

(1) Dial. 113,5. Traducimos y citamos el *Diálogo con Trifón* según la edición crítica de G. ARCHAMBAULT, *Justin - Dialogue avec Triphon*, París 1909.

(2) Traducción citada en la nota anterior: « C'est lorsqu'il paraîtra en effet, et par lui, que le Père doit renouveler le ciel et la terre ».

ver — decisivamente, por μέλλει (1), que, en conjunción con un infinitivo es usado frecuentemente en la literatura patrística como una circunlocución de futuro (2), en el sentido castellano de « ha de... », en este caso « ha de renovar » (καινουργεῖν). Tratándose de una renovación futura, no puede tratarse de la que está ya en vías de realización por parte del hombre, en cuanto éste está ya renovado por Cristo. Tampoco se puede tratar de la renovación milenarística, pues, cuando S. JUSTINO habla de tal renovación, se refiere a la de la *ciudad* de Jerusalén, como veremos un poco más adelante.

P. A. PREOBRAŽENSKIJ entiende en cambio el ἀφ' οὗ de la primera parusía de Cristo, pero sólo como punto de partida con proyección al futuro escatológico:

> « On est tot, ot kotorago i črez kotorago Otec imeet obnovit ' nebo i zemlju » (3). (El es aquél, a partir de quien y a través de quien el Padre ha de renovar el cielo y la tierra).

En una nota nos explica que « ot » (a partir de) tiene el sentido temporal referido a la primera veuida de Cristo:

> « ot [ili so vremeni] Ego voploščenija » (desde [o a partir del tiempo de] su encarnación) (4).

El ἀφ' οὗ ha sido entendido así ya por otros comentadores y traductores, como, por ejemplo, P. MARAN que traduce la frase así:

> « Este es aquél después de quien y por quien el Padre ha de renovar el cielo y la tierra » (5).

(1) μέλλω = « estoy por », « tengo la intención de », « pienso » (hacer), « quiero » (hacer), « he de... ».

(2) H. KRAFT (*Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1964) describe el sentido del verbo μέλλω para los Padres Apotólicos, o sea, para la época patrística inmediatamente anterior a la abierta, por decirlo así, por S. JUSTINO, de la siguiente manera: « im Begriffe stehen, Umschreibung für das Futurum ».

(3) *Sočinenija sv. Iustina...*, pg. 314.

(4) Allí mismo, nota 345.

(5) PG VI, 738. « Hic est ille post quem Pater coelum et terram et per quem renovaturus est ».

P. MARAN nos explica en una nota las razones por las cuales no traduce el ἀφ' οὗ por «a quo», como lo habían hecho antes de él LANGUS y PERIONIUS. Dice que su versión conviene «óptimamente» a este pasaje de S. JUSTINO,

> «...pues advierte a los judíos que Cristo ya ha venido y que siempre existe; pues después de Él y por Él han de ser renovados por Dios el cielo y la tierra; lo cual no era posible sino después de la encarnación de Cristo. Les advierte que, habiendo sido cumplido este misterio, ya nada obsta desde tal punto de vista, para que el mundo sea renovado, y que esperan en vano otro Cristo» (1).

La renovación de la cual se trata en esta segunda interpretación del ἀφ' οὗ es siempre una renovación futura, que, en cuanto tal, no ha tenido aún lugar. Tampoco aquí puede tratarse principalmente de aquella renovación que ya se está relizando, como consecuencia de la expansión social y visible de la renovación interna del hombre, santificado por la gracia. Tampoco en esta interpretación aparece un contexto milenarista. No se trata de la renovación milenaria de la ciudad de Jerusalén, como en Dial. 80 y 81, sino de la renovación del cielo y de la tierra.

Se impone, además, una observación válida para las dos interpretaciones del ἀφ' οὗ. No sólo que falta toda nota milenarista en el contexto inmediato, más aún: tal contexto se refiere explícitamente al reino de la gloria. La frase que hemos analizado (Dial. 113,5), concerniente la renovación futura del cielo y de la tierra por parte del Padre y por medio de Cristo, está seguida inmediatamente por constataciones de las prerrogativas y funciones que Cristo tendrá en el reino de la gloria, en la Jerusalén eterna, no en la milenaria:

> «...es Él quien debe brillar, *luz eterna*, en Jerusalén (Is 60,1.19-20), es Él el rey de Salem según el órden de

(1) Allí mismo, nota 74. «...admonet enim Judaeos jam venisse Christum, eumque semper esse; post eum enim et per eum coelum et terram a Deo renovatum iri; quod quidem fieri non potuisse nisi postquam Christus incarnatus fuisset; et cum hoc mysterium impletum sit, nihil jam ex hac parte obstare quominus mundus renovetur, ac frustra alium a Judaeis Christum expectari...».

Melquisedec y el sacerdote *eterno* del Altísimo » (Gn 14,18; Sal 110(109),4).

Como conclusión, podemos decir que las dos interpretaciones del ἀφ' οὗ son posibles, mirando las cosas desde el punto de vista gramatical-sintáctico, y aún desde el punto de vista del contexto inmediato. Mas, en las dos interpretaciones, se trata de una renovación futura del universo, que aún no ha tenido lugar, diversa de la de la ciudad de Jerusalém durante el milenio (Dial. 80 y 81). No aparece ninguna razón para interpretar el pasaje milenarísticamente. Por el contrario, existen varias razones positivas y explícitas para injertarlo dentro del esquema de las parusías de Cristo, del cual nos ocuparemos en seguida, y, así, entenderlo de la renovación escatológica y definitiva del universo. Todo lo cual tiene como *única* explicación suficiente el que S. JUSTINO hable aquí de la renovación definitiva del universo, a realizarse con la segunda venida de Cristo.

A esta renovación futura del universo, encontrada en Dial. 113,5, parece referirse también el « cielo nuevo », del cual nos habla S. JUSTINO en Dial. 131,6:

> « . . . una nube os seguía para protegeros con su sombra contra el calor, y os guardaba del frío; anunciaba la figura y el presagio de otro cielo nuevo. . . ».

¿De qué « otro cielo nuevo » puede tratarse aquí sino *del* cielo nuevo, el único del cual nos hablan los textos bíblicos? ¿Con qué otra cosa identificar ese « otro cielo nuevo » sino con el cielo purificado por la ἐκπύρωσις a modo de diluvio (II Apol. 6(7),1-3)?

Como conclusión y a riesgo de repetirnos en parte, resumimos los tres argumentos en los cuales fundamentamos la opinión de que S. JUSTINO habla de la renovación escatológica del universo. ¿Es posible entender, explicar y dar una razón suficiente a los elementos surgidos del análisis precedente, en la hipótesis de que S. JUSTINO no piense en una renovación escatológica del universo? — La respuesta es un no decidido. Tal hipótesis no explica que S. JUSTINO use las palabras estoicas σύγχυσις y κατάλυσις sin especificar que no se trata de una simple « confusión » y « disolución », sino de una verdadera aniquilación. Mucho menos se entiende la imagen comparativa del diluvio, usada precisamente para clarificar el sentido cristiano de la ἐκπύρωσις. Menos aún,

si cabe, que S. JUSTINO nos hable de una renovación del « cielo y de la tierra » (Dial. 113,5) y de « otro cielo nuevo » (Dial. 131,6), diversos de la ciudad de Jerusalén renovada durante el milenio, si, por hipótesis, piensa que no los habrá. Por lo tanto, sólo la hipótesis contraria es verdadera, o sea, como se expresa SILVESTRE, que « no debemos vacilar en opinar » que S. JUSTINO habla de una renovación del universo y no de una aniquilación. Osamos decir más: a nuestro modo de ver no basta una firme opinión. Podemos tener una verdadera certeza, confirmada por lo absurdo de la hipótesis contraria.

Dos esquemas de la historia del cosmos: el milenarista y el de las « parusías ».

Hasta ahora hemos examinado la escatología del mundo visible en S. JUSTINO independientemente de sus ideas milenarísticas, a pesar de haber hecho algunas breves alusiones a ellas. El resultado ha sido más que favorable a la interpretación dada por SILVESTRE a II Apología 6(7), a pesar de haber puesto en claro que los interlocutores a quienes se dirige S. JUSTINO no son quienes piensa SILVESTRE. Nos queda un último escrúpulo: el milenarismo de S. JUSTINO, ¿podría oscurecer su doctrina sobre la renovación escatológica del universo? Para clarificar éste problema, será necesario comparar y relacionar los dos esquemas de la historia cósmica, coexistentes en S. JUSTINO: el milenarista y el de las « parusías ».

En ninguna de las dos apologías de S. JUSTINO encontramos trazas de milenarismo, de modo que P. MARAN, refiriéndose a la primera de ellas, duda que S. JUSTINO haya sido milenarista cuando la escribía (1). Las encontramos por el contrario con claridad meridiana en el « Diálogo con Trifón », sobre todo en los capítulos 80 y 81. Estos capítulos representan una digresión y no dejan de producir el efecto de un cuerpo extraño dentro de un todo mucho más harmónico sin él. Las ideas milenaristas de los dos nombrados capítulos son las siguientes:

El « *lugar* » de Jerusalén (ὁ τόπος Ἱερουσαλὴμ οὗτος) será « reconstruído », « decorado » y « agrandecido ». Se ve que se trata

(1) PG VI, 96.

de la ciudad de Jerusalén. En ella habrá una « resurrección de la carne », durante mil años; allí se reunirá el pueblo cristiano y gozará con Cristo, los profetas, los santos de la «raza judía» y aún con quienes se hicieron prosélitos antes de la (primera) venida de Cristo. Tal es la fé de JUSTINO y « de los cristianos de ortodoxia integral », a pesar de que « muchos » cristianos, aún « de ortodoxia pura y pía » no lo reconozcan así. Después del milenio « llegará la resurrección general, en una palabra — eterna, para todos sin excepción, y, a continuación — el juicio ». Durante el milenio existirá el matrimonio, mas después del juicio ya no.

Es importante tener bien presente que en éste esquema milenarista se trata tan sólo de la renovación y agrandecimiento de la *ciudad* de Jerusalén, no de la del mundo entero. Tendrá lugar antes de la resurrección general y del juicio. El esquema milenarista, además, no está afirmado como obligatorio para todo creyente, de modo que S. JUSTINO declare hereje a quién no lo acepte. Según S. JUSTINO se necesitan otras cosas, *junta* y *acumulativamente* con el rechazo del milenarismo, para merecer tal apelativo: blasfemar contra el Dios de Abrahán y negar la resurrección de los muertos (1).

S. JUSTINO describe a los justos gozando *con Cristo* durante el milenio en la ciudad de Jerusalén reconstruída y agrandecida. Tal cosa presenta una seria dificultad, pues hace pensar a una tercera venida del Salvador, diversa de la primera y de la segunda, situada temporalmente entre estas dos, al comienzo del milenio en la ciudad de Jerusalén. Si debemos admitir claramente una tercera venida de Cristo, esto nos puede comprometer seriamente el valor del testimonio de S. JUSTINO en favor de la renovación escatológica del universo. Para esclarecer este punto es necesario ver primero el esquema de la historia del cosmos como resulta de lo que nos dice S. JUSTINO sobre las « parusías » de Cristo.

Cuando S. JUSTINO nombra las « parusías » de Cristo, habla de dos, y únicamente de dos, de modo que es imposible injertar entre ellas una tercera sin forzar su esquema. En I Apología 5,23 dice que:

(1) Dial. 80,4: « Si, por lo tanto, encontráis hombres llamados cristianos que no admiten tal cosa (el milenarismo), que, *además*, tienen la audacia de blasfemar contra el Dios de Abrahán... que, *además*, niegan la resurrección de los muertos... no los toméis por cristianos... ».

> « los Profetas anunciaron dos parusías de Cristo: una, la que ya tuvo lugar, como un hombre despreciado y pasible; *la* otra (τὴν δὲ δευτέραν) que sucederá, según su predicción, cuando vendrá del cielo con su gloria » (1).

La segunda venida será para juzgar a los hombres y premiarlos o castigarlos:

> « ...cuando vendrá del cielo con su gloria, entonces resuscitará los cuerpos de todos los hombres que han existido, revestirá los justos de inmortalidad y enviará al fuego eterno a los malos » (2).

A lo mismo re refiere en otro pasaje con las siguientes palabras:

> « ...están predichas dos parusías de Cristo; una en la cual aperecerá sufriente, sin gloria y sin aspecto (Is 53,2-3), y la otra, en la cual vendrá con gloria, para juzgar a todos, como ha sido demostrado frecuentemente en lo ya dicho hasta ahora... » (3).

La imagen que fluye de tal esquema de parusías, — nos referimos a la imagen de la historia del cosmos —, es plenamente ortodoxa, bíblica y linear. Las dos venidas de Cristo constituyen los dos pilares de la historia, cada uno de los cuales es único en su género. La primer parusía es única y definitiva en cuanto con ella la redención quedó realizada de una vez para siempre, la segunda — en cuanto con ella tal obra llegará a su cumbre, terminándose con el juicio, el premio y el castigo eternos. Dentro de tal esquema es imposible inserir satisfactoriamente cualquier premio o castigo temporal sobre esta tierra, como es el premio milenarista. La resurrección general, el juicio y el premio eternos, aparecen unidos inseparablemente a *la* segunda venida de Cristo. Nótese también que el premio y el castigo que resultan del « juicio » son según S. JUSTINO siempre eternos. Deben, por lo

(1) Habla de dos (δύο) parusías también en Dial. 32,2; 40,4; 52,1.4; 110,2; 111,1; de la Ia. y de la 2a. parusía por separado, en varios otros pasajes del Dial .Cfr la voz παρουσία en el índice alfabético de G. ARCHAMBAULT, *Justin- dialogue avec Triphon*, vol. II, París 1909, pg. 367.

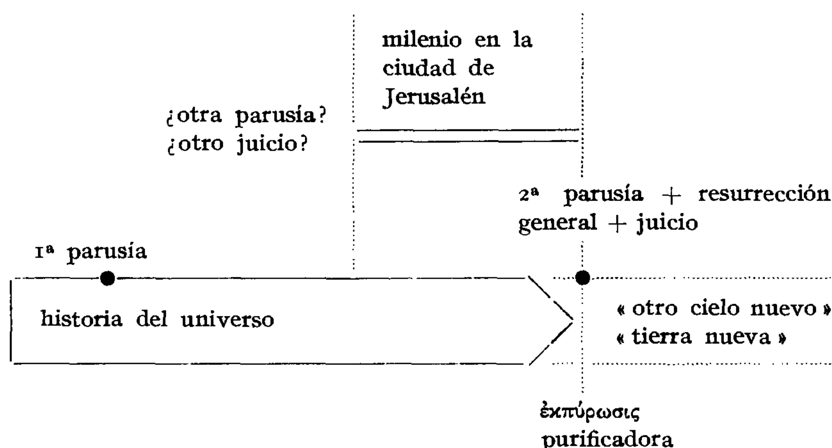
(2) I Apología 52,3.

(3) Dial. 49,2.

tanto, ser referidos al juicio final, y así a la segunda venida de Cristo.

El premio temporal de los justos durante el milenio de la Jerusalén reconstruída, adornada y agrandecida, no aparece referido explícitamente a ningún juicio, aunque es de suponer que su necesidad haya pasado por la mente de S. JUSTINO. No se ve cómo podría Dios decidir quién deberá entrar en la ciudad de Jerusalén reconstruída sin proferir juicio alguno.

Para mayor claridad visualizamos en un croquis complexivo los dos esquemas de la historia del cosmos:



Vemos más claramente que el esquema histórico de las parusías es plenamente ortodoxo. Por algo S. JUSTINO no dice de él que es patrimonio tan sólo de los cristianos de « ortodoxia integral », como en el caso del esquema milenarista (1). El esquema de las parusías aparece en S. JUSTINO siempre como un pedazo esencial de la fé cristiana, obligatorio para todo creyente. El esquema milenarista aparece como queriendo amalgamarse con él, sin lograrlo. Quedan demasiados interrogativos que S. JUSTINO no sólo no resuelve, sino que da la impresión de ni siquiera tentar de resolver. ¿Cómo poner de acuerdo el que haya tan sólo dos parusías de Cristo con el goce de los justos « con Cristo » (2) durante el milenio en la ciudad de Jerusalén? ¿Cómo poner otro juicio, necesario para abrir

(1) Dial. 80,5.
(2) Dial. 80,1.

el reino milenario, antes del juicio final? La reconstrucción milenaria de la ciudad de Jerusalén, ¿sería una especie de renovación parcial y temporánea del universo? El resto de los hombres vivos, que no entrarían en el reino milenario, ¿dónde estará? — A todas estas preguntas S. JUSTINO no ofrece respuesta alguna; ni siquiera trata de hacerlo. La conclusión evidente es que los dos esquemas de la historia del cosmos no se amalgaman en él. Permanecen simplemente *yuxtapuestos*, extraños el uno al otro. En cuanto permanecen yuxtapuestos, son también *independientes el uno del otro*. E. BELLINI tiene razón cuando constata que S. JUSTINO no logró hacer harmonizar todas sus convicciones filosóficas (y judaicas) con los datos de la revelación; en él la filosofía y la revelación no se amalgamaron harmónicamente, sino que quedaron frecuentemente yuxtapuestos (1). El caso de los dos esquemas de la historia, el uno cristiano y el otro judaico, es un ejemplo típico de esta yuxtaposición justiniana. Ya E. R. GOODENOUGH (2) lo pone bastante en claro, sin sacar todas las consecuencias que se siguen de este hecho para una recta interpretación de la escatología del cosmos según S. JUSTINO.

Es importante insistir que es el esquema milenarista el que trata de amalgamarse con el de las parusías, sin lograrlo, y no al revés. El daño es todo a desfavor del milenarismo.

Volvamos ahora al comentario que hace SILVESTRE a II Apología 6(7). Se trata de decidir en fin, si el milenarismo de S. JUSTINO perjudica fundamental y esencialmente su doctrina sobre la renovación escatológica del universo, y, si, como consecuencia, el testimonio de II Apología 6(7), aducido por SILVESTRE, conserva su valor o no. Para establecerlo, respondamos a la pregunta siguiente: ¿A cuál de los dos esquemas de la historia del mundo pertenece II Apología 6(7)? — Si se encuentra dentro del esquema milenarista, diremos que su valor es dudoso. Si, por el contrario, se encuentra dentro del esquema de las parusías, diremos que su valor no sólo queda en pié, sino que además, y esperamos haberlo mostrado suficientemente, significa una verdadera certeza de que S. JUSTINO habla de una renovación escatológica del universo. La respuesta es un sí decidido a esta última alternativa. En efecto,

(1) *Dio nel pensiero di S. Giustino*, en *Scuola Cattolica* XC (1962), pg. 406.
(2) *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1925, pgs. 288-290.

en II Apología 6(7) la « confusión » y la « disolución » universal deben ser producidas por el « fuego del juicio », que en S. JUSTINO aparece relacionado siempre a la segunda parusía de Cristo, con la cual él une también la renovación del « cielo y de la tierra » de Dial. 113,5. Además, como ya hemos explicado, no encontramos trazas de milenarismo en ninguna de las dos apologías. Para concluír, téngase en cuenta, además, que en II Apología 6(7) S. JUSTINO dialoga con la concepción estoica de la ἐκπύρωσις final del universo, o mejor dicho, de un ciclo del universo, no de alguna ἐκπύρωσις temporal antes de la final de un ciclo, a la cual opone la noción cristiana, según la cual tal ἐκπύρωσις no será cíclica, sino única y definitiva. No puede, por lo tanto, tratarse de una ἐκπύρωσις que inaugure el reino milenario de la Jerusalén reconstruída, agrandecida y adornada de Dial. 80 y 81.

EL TESTIMONIO DE TAZIANO

Todo el « Discurso a los griegos » de TAZIANO [1] es una violenta diatriba contra las filosofías helénicas paganas. Estamos en presencia de un apologista violento y sarcástico, que rechaza en bloque toda la filosofía pagana, combatiéndola con el método más temible, o sea, mostrando sus numerosas contradicciones internas. En su discurso abunda mucho más el elemento polémico que el propiamente apologético, de modo que existe una cierta dificultad en llamarlo propiamente apologista. En cuanto TAZIANO rechaza todo lo pagano, se diferencia en gran manera de S. JUSTINO, su maestro, que tenía un verdadero placer en reconocer partes de cristianismo en las filosofías precristianas, paganas, hecho que explicaba fundamentalmente con su teoría del λόγος σπερματικός. Todo el No. 25 de su discurso procura poner en relieve la jactancia y las contradicciones entre los « dogmas » de los filósofos paganos,

[1] Sobre TAZIANO cfr: A. SERGIEVSKIJ, *Otnošenie apologetov vostočnoj cerkvi II-go veka k jazyčeskoj filosofii*, en *Vera i razum* (Charkov) 1886, No. 12, pgs. 586-615; Martin ELZE, *Tatian und seine Theologie*, en *Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte*, Bd. 9, Göttingen 1960; R. C. KUKULA, *Tatian's sogenannte Apologie*, Leipzig 1900; A. PUECH, *Recherches sur le discours aux grecs de Tatien* (con una traducción francesa del discurso), París 1903; G. F. HAWTHORNE, *Tatian and his Discourse to the Greeks*, en *Harward Theological Review*, Cambridge (Mass.) 57 (1964) pgs. 161-188.

contraponiendo a tal confusión la coherencia de las doctrinas contenidas en la revelación cristiana. Hé aquí el texto, del cual SILVESTRE pone tan sólo la referencia, sin aducirlo:

> « ...sigues las doctrinas de Platón y el discípulo de Epicuro se alza protestando contra tí; quieres volver a la escuela de Aristóteles y te injuria un discípulo de Demócrito. Pitágoras pretende haber sido en otro tiempo Euforbe (1), y es el heredero de la filosofía del Ferecida... Teniendo tradiciones de enseñanzas contradictorias, estando desacordes entre vosotros, lucháis contra quienes son acordes. Hay quien dice que el Dios perfecto es corpóreo; yo, que es incorpóreo; que el mundo es indisoluble (ἄλυτον εἶναι τὸν κόσμον), yo que se disolverá (ἐγὼ δὲ λυόμενον); que el incendio final (ἐπύρωσιν) (2) volverá periódicamente, yo que (vendrá) de una vez para siempre (εἰσάπαξ)... » (3).

Como se puede observar, TAZIANO define aquí su pensamiento sobre la disolución del mundo actual, tomando una posición intermedia entre dos sentencias bien definidas. El mundo, ¿es indisoluble? — No! Se disolverà.

El incendio, ¿será periódico? — No! Vendrá de una vez por todas.

Además de que sería difícil, no nos interesa aquí determinar en concreto cuál de las opiniones paganas, favorable a la indestructibilidad del universo actual, es rechazada por TAZIANO en éste pasaje. Hemos elencado algunas de ellas cuando examinábamos el testimonio de S. JUSTINO: la creencia del vulgo, una parte de la filosofía estoica, el aristotelismo (4). Puede tratarse de cualquiera de ellas, o, más probablemente, de todas juntas.

(1) Euforbe era un troyano valiente, que hirió a Patroclo y murió luego a manos de Menelao (HOMERO, *Iliada*, XVI, 806). PITAGORAS, siguiendo a FERECIDA, sostenía la metempsycosis, y así, estando a lo que dice TAZIANO, pretendía haber sido Euforbe en una existencia anterior.

(2) TAZIANO usa indiferentemente ἐπύρωσις y ἐκπύρωσις.

(3) Hemos hecho la versión castellana de los textos pertenecientes al « Discurso a los griegos » de TAZIANO, en base al texto griego de E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Leipzig 1914. — Existe una buena traducción rusa del « Discurso », con introducción y notas, por P. A. PREOBRAŽENSKIJ, *Sočinenija drevnich christianskich apologetov* », Moscú 1867 (reed. a Petrogrado en 1895), pgs. 3-58.

(4) Véanse las pgs. 197-198.

La otra sentencia, o sea, la que sostenía la ἐκπύρωσις periódica, es sin duda la del resto de los estoicos, y con la cual ya había entrado en diálogo S. JUSTINO. Sólo que TAZIANO ataca aquí *explícitamente* su periodicidad, cosa que no había hecho S. JUSTINO.

TAZIANO expresa explícitamente ésta su convicción contraria al carácter cíclico de la ἐκπύρωσις estoica en otros dos pasajes de su « Discurso a los griegos ». En el No. 3 dice que no merece atención la opinión de ZENÓN, según la cual:

> « ...por medio del incendio (διὰ τῆς ἐκπύρωσεως) del mundo resuscitarán los mismos hombres para hacer lo mismo, esto es, Anitos y Meletos para acusar, Busiris para asesinar a sus huéspedes, Hércules para llevar a cabo de nuevo sus proezas... Según tal manera de entender el incendio cósmico (ἐν τῷ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν λόγῳ) él (Zenón) hace (en el cielo) a los malos más numerosos que a los justos, puesto que no hubo más que un Sócrates y un Hércules, y algunos otros de su especie, raros y poco numerosos ».

TAZIANO rechaza así el carácter cíclico de la ἐκπύρωσις estoica, en razón de que va contra un sentido fundamental que tal incendio debe poseer: *debe servir para mejorar el estado de las cosas, y no dejarlo simplemente como antes*. TAZIANO compara aquí la concepción del estado del mundo después del incendio según ZENÓN con la concepción cristiana de tal estado. No rechaza el renacer del mundo, más aún, supone que tal renacimiento debe ser para mejorar las cosas, no como quieren los estoicos, para los cuales el otro mundo es tan sólo una reedición del actual. Más explícito aún, si cabe, en rechazar los ciclos del mundo es el No. 6:

> « ...creemos que habrá una resurrección de los cuerpos después de la consumación de todas las cosas (μετὰ τὴν τῶν ὅλων συντέλειαν) no, como pretenden los estoicos, según ciertos ciclos periódicos, de manera que las mismas cosas se produzcan sin cesar para perecer de nuevo, lo cual no tiene utilidad; sino de una vez por todas (ἅπαξ), habiendo sido llevados a cabo los siglos de éste mundo, definitivamente ».

También aquí aparece el mismo principio, según el cual el incendio debe tener una *utilidad*. Como se ve, en el No. 6 TAZIANO opone la « consumación » de todas las cosas al carácter cíclico de la ἐκπύρωσις estoica, lo cual tiene una enorme importancia para la valorización de su testimonio sobre la renovación escatológica del mundo visible.

SILVESTRE, como hemos visto, enjuicia el testimonio de TAZIANO de una manera semejante a cómo había enjuiciado el de S. JUSTINO, y en ésto no se equivoca, si tomamos las cosas en bloque. Con todo, el No. 25 del « Discurso a los griegos », el único cuya referencia encontramos en SILVESTRE, no parece probar por sí mismo que su autor piense en una renovación del mundo, a pesar de que exista en él una base seria para mantener tal opinión, constituída por el tono de polémica virulenta contra las filosofías griegas, base sobre la cual nos detendremos dentro de poco. Por el contrario, si tenemos en cuenta lo que el « Discurso » dice de la « consumación » (συντέλεια) del mundo, sobre la vuelta al estado y a la tierra primitiva y el tono de polémica virulenta contra los griegos y sus filosofías, podemos mantener más que una sólida opinión de que TAZIANO piensa en una renovación definitiva del mundo. — Procedamos por partes.

« Fin » y « consumación » del universo.

En el « Discurso a los griegos » encontramos dos expresiones que indican el terminarse de este mundo. La primera es simplemente « fin » (πέρας), y la encontramos relacionada al terminarse de este mundo una vez:

> « El Señor del universo los abandonó (a los « demonios » = paganos) a su soberbia, hasta que el mundo, tomando fin (πέρας λαβών), se disuelva, y aparezca el juez. . . » (¹).

La segunda expresión usada por TAZIANO para indicar el terminarse de este mundo, es por el contrario más frecuente. Se trata

(¹) No. 12. P. A. PREOBRAŽENSKIJ, *Sočinenija drevnich christianskich apologetov* . . ., in loco) pone la expresión siguiente: « . . . poka mir okončitsja razrušeniem » (hasta que el mundo se acabe con la destrucción). Su versión parece poner el « fin » del mundo en relación con la ἐκπύρωσις, que será una destrucción de su estado actual.

de la palabra συντέλεια, cuya traducción la más conveniente está dada por « consumación », puesto que significa la acción de ser llevado a cabo, a término, de ser perfeccionado hasta el último límite de lo posible. En el « Discurso » la palabra συντέλεια está referida al fin del mundo tres veces: por vez primera en el No. 6, ya aducido, en el cual TAZIANO nos dice que « habrá una resurrección de los cuerpos después de la consumación de todas las cosas (μετὰ τὴν τῶν ὅλων συντέλειαν) ». E. PUECH (1) y M. ELZE (2) relacionan la συντέλεια de este texto fundadamente con Hb 9,26 (3), donde συντέλεια tiene ciertamente el sentido de « consumación », aunque se refiera directamente tan sólo a la consumación operada por la primera venida de Cristo. — La palabra συντέλεια está

(1) *Recherches sur le discours aux grecs*..., pg. 85, nota 127. — No se entiende porqué E. PUECH, que en el no. 6 del *Discurso*... traduce συντέλεια con « consumación », no lo hace en el no. 13, dónde lo traduce por « fin du monde », y en el no. 17, donde traduce ἐν ἡμέρᾳ συντελείας por « quand viendra le dernier jour ». A. HARNACK, *Tatian's Rede an die Griechen*, Giessen 1884, traduce como nosotros los números 6 y 17; por el contrario, el no. 13 (cfr arriba), lo traduce por « am Ende des Weltlaufs », lo cual no parece muy exacto. En efecto, el texto griego no dice ἐν συντελείᾳ τῆς ἡμέρας, sino ἐν ἡμέρᾳ συντελείας, de donde se ve que lo consumado no será el « día » (tiempo), sino otra cosa. P. A. PREOBRAŽENSKIJ, *Sočinenija drevnich christianskich apologetov*..., traduce συντέλεια en los tres pasajes mencionados simplemente con « fin » (konec).

(2) *Tatian und seine Theologie*, pg. 85. M. ELZE no se pone en esa obra, ni siquiera en las pgs. dedicadas a la cosmología de TAZIANO (83-88), el problema de la suerte futura del mundo material desde el mismo punto de vista que nosotros. Se contenta con decir que, según TAZIANO, « la creación, así como tuvo un comienzo en el tiempo, así también tiene un único y definitivo fin » (pg. 85) y que « Taziano subraya ésto con las palabras de la epístola a los Hebreos [9,26] contra la doctrina estoica de los períodos cíclicos del mundo [Disc. a los griegos 6,1] » (pg.85). En una palabra, no trata expresamente el problema si TAZIANO piensa en una aniquilación o en una renovación de la materia. Podríamos resumir su actitud al respecto con sus mismas palabras: « Sobre el problema del destino futuro del mundo, Taziano no ofrece nada especificamente nuevo que vaya más allá de Justino » (pg. 83). Nosotros diríamos que tiene algo específicamente nuevo: ataca *explícitamente* el carácter cíclico de la ἐκπύρωσις estoica, cosa que S. JUSTINO, como esperamos haber mostrado, no había hecho explícitamente.

(3) « ... νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων (Cristo) πεφανέρωται... » (...Sino que — Cristo — se ha manifestado ahora una sola vez, en la plenitud de los tiempos...). A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*, ed. 7., Roma 1951.

referida al fin del mundo por vez segunda en el No. 13, para asegurarnos que el alma humana «resuscitará más tarde, en la consumación del mundo (ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου), junto con el cuerpo». Por vez tercera, en el No. 17, para decirnos que «también él (Demócrito)... será entregado en pasto al fuego eterno el día de la consumación (ἐν ἡμέρᾳ συντελείας)».

El uso de συντέλεια en tales contextos indica con certeza que para TAZIANO el fin del mundo no es su aniquilación sino su renovación, pues el significado etimológico de la palabra συντέλεια es «consumación», «perfeccionamiento último». ¿Qué especie de consumación o perfeccionamiento del universo podría representar su aniquilación? Cuando el concepto de συντέλεια está aplicado a un ser físico, su significado contradice el de aniquilación, que es precisamente lo contrario a la «consumación» o «perfeccionamiento último» de una cosa. Además, TAZIANO se mueve en el mundo de conceptos bíblicos, y, aún cuando se apropia terminologías propias a la cultura helenística, trata de infundirles significados cristianos. Por lo tanto, y a falta de prueba de lo contrario en algún caso determinado, hemos de dar a sus expresiones el sentido que poseen en la Sagrada Escritura: en el caso de «consumación» (συντέλεια) el que posee en Hb 9,26, por ejemplo. Esto tanto más, cuanto TAZIANO habla de la consumación del mundo no directamente, sino de paso («obiter dicta»), o sea, como de *aquella* consumación que se da por supuesta y es bien conocida. Y, ¿cuál puede ser esa «consumación» del universo, sino la que conocemos por la Sagrada Escritura?

Vuelta a lo primitivo.

El No. 20 del «Discurso a los griegos» nos habla de una vuelta al estado primitivo, poseído por el hombre antes de la caída, que incluye también un retorno a la tierra primitiva, en los siguientes términos:

> «...fueron desterrados nuestros primeros padres... de la tierra; no de la presente, sino de aquella ordenada mejor que ésta. Y es menester que nosotros, que suspiramos por lo primitivo, rechacemos todo lo que sea un obstáculo (para reconquistarlo). Porque no es infinito el cielo, oh hombre, sino finito y limitado; mas lo que está más allá

de él son eones mejores, que no presentan cambios climáticos — causa de una variedad de enfermedades —, que poseen todo aire saludable, tienen un día permanente y una luz inaccesible a los hombres de aquí abajo » (1).

Encontramos aquí, en un lenguaje bastante complicado y de sabor gnóstico, una visión resumida de toda la historia de la humanidad: destierro del paraíso, lucha por reconquistarlo y salir así de este mundo finito y limitado para entrar en « eones mejores », más allá del mundo presente. A pesar del lenguaje de inspiración gnóstica, TAZIANO es absuelto por la mayoría de los comentadores (2) de la acusa de dualismo y gnosticismo en el tiempo cuando componía su « Discurso a los griegos ». Esto no quita que sea universalmente reconocido al menos como uno de los sostenedores iniciales de la herejía encratita, de inconfundible carácter gnóstico, a la cual ha sucumbido posteriormente (3). Que el texto arriba aducido hable del cielo cristiano, lo indica el mismo No. 20, pues un poco más abajo TAZIANO, refiriéndose a todo lo que antes había significado por regreso al estado primitivo, dice que sobre ello hemos aprendido de los profetas, que « predijeron lo que las

(1) « ... ἐξωρίσθησαν οἱ πρωτόπλαστοι ... ἀπὸ γῆς, ἀλλ᾿ οὐκ ἐκ ταύτης, κρείττονος δὲ τῆς ἐνταυθοῖ διακοσμησεως. Καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς, ἐπιποθήσαντας τὸ ἀργαῖον παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδὼν γινόμενον. Οὐκ ἔστι γὰρ ἄπειρος ὁ οὐρανός, ὦ ἄνθρωπε, πεπερασμένος δὲ καὶ ἐπὶ τέρματι. Τὰ δὲ ὑπὲρ τοῦτον αἰῶνες οἱ κρείττονες οὐ μεταβολὴν ὡρῶν ἔχοντες, δι᾿ ὧν ποικίλαι νόσοι καθίστανται πάσης δὲ εὐκρασίας μετειληφότες ἡμέραν ἔχουσι διαμένουσαν, καὶ φέγγος τοῖς ἐντεῦθεν ἀνθρώποις ἀπρόσιτον ».

(2) Por ejemplo: A. SERGIEVSKIJ, *Otnošenie apologetov vostočnoj cerkvi...*, pgs. 612-614; M. ELZE, *Tatian und seine Theologie...*, pgs. 83-85, según el cual precisamente la cosmología de TAZIANO es del todo no-gnóstica (« Gerade seine Kosmologie ist ganz ungnostisch... », pg. 84); TAZIANO mantiene el justo medio entre el dualismo platónico y el monismo estoico, puesto que enseña la creación de la materia; no obsta el que hable de « eones » mejores, más allá de las fronteras de éste mundo (« Discurso... », 20), por lo cual algunos lo acusan de gnosticismo, pues esto se explica muy bien, como aparece en el mismo número 20 de su *Discurso*, por el hecho de que confía en las descripciones geográficas de su época (pg. 84).

(3) Sobre la herejía de TAZIANO cfr: R. M. GRANT, *The heresy of Tatian*, en *Journal of Theological Studies*, N. S. 5 (1954), pgs. 62-68; del mismo autor, *Tatian [Or. 30] and the Gnostics*, allí mismo, pgs. 65-69; M. ZAPPALA, *Taziano e lo gnosticismo*, en *Rivista di Studi Filosofici e Religiosi* 3 (1922), pgs. 307-338.

otras almas (los paganos) no sabían ». Queda así claro que Taziano habla del cielo como de aquella tierra mejor ordenada a la cual el hombre desea volver. Lo describe como estando más allá del mundo presente, gozando de un clima excepcional y permanente, como gozando de un día duradero y de una luz inaccesible a los hombres de aquí abajo. Son notas que no cuadran con un cielo inmaterial.

Como conclusión de todo lo dicho sobre el testimonio de Taziano en favor de una renovación escatológica del universo actual, podemos decir que Silvestre Malevanskij tiene plena razón cuando llama en causa a ese apologista cristiano para fundamentar su escatología del mundo visible. Es verdad que el No. 25 del « Discurso a los griegos » no basta como testimonio suficiente. Queda con todo el hecho, y esperamos haberlo puesto suficientemente en claro, que Taziano habla con suficiente explicitud de una renovación final del universo, si tenemos en vista el conjunto de sus expresiones concernientes ese tema.

Roman Žužek

COMMENTARII BREVIORES

Paul Evergetinos et la Collection alphabético-anonyme des *Apophthegmata Patrum*

A propos d'un livre récent

L'ancienne littérature monastique orientale continue à fournir aux chercheurs la matière de nouvelles études. On sera très reconnaissant à dom L. REGNAULT de son dernier ouvrage intitulé: *Les sentences des Pères du désert. Nouveau recueil* (1). Laissons le présenter lui-même celui-ci: « En 1966, paraissaient simultanément les premières traductions françaises intégrales des deux principales séries d'Apophtegmes des Pères, celle de la série alphabétique par le Père J.-C. Guy (2), et celle de la série systématique Pélage-Jean par les Pères Dion et Oury (3). L'accueil favorable qu'elles ont obtenu l'une et l'autre, nous pousse à publier un nouveau recueil rassemblant les pièces absentes de ces deux collections et dispersées jusqu'à présent dans de multiples ouvrages en différentes langues, le plus souvent sans traduction française » (4).

(1) Apophtegmes inédits ou peu connus rassemblés et présentés par dom L. Regnault, traduits par les moines de Solesmes. Abbaye Saint-Pierre-de-Solesmes, [1970], 339 p.

(2) Les Apophtegmes des Pères du désert. Série alphabétique. Traduction française par J.-C. Guy (= Textes de Spiritualité orientale, nº 1), [abbaye de Bellefontaine, 1966], 434 p. [Cité GUY, *Apophthegmes*].

(3) Les sentences des Pères du désert. Les Apophtegmes des Pères (Recension de Pélage et Jean), introd. de L. Regnault, trad. de J. Dion et G. Oury, Abbaye Saint-Pierre-de-Solesmes, [1966], 312 p. [cité DION].

(4) REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 9.

Cet ouvrage voudrait donc être le troisième volet d'un tryptique dont l'ensemble offrirait au lecteur français tout ce que la tradition a conservé en fait d'*Apophthegmata Patrum* et de récits assimilés plus ou moins à ce genre littéraire. Pour répondre à ce dessein, le savant patrologue de Solesmes donne la traduction, au cours de sept chapitres, d'apophthegmes traduits du grec: ms. Coislin 126 et Paul Evergetinos, du latin, du syriaque, de l'arménien, du copte et de l'éthiopien.

Si cette édition vise avant tout à l'édification spirituelle des chrétiens d'aujourd'hui, — et l'on ne saurait reprocher un tel propos quand il s'agit de textes qui n'ont jamais eu d'autre but —, elle intéressera également ceux qui tentent de débrouiller les nombreux problèmes concernant l'origine des collections d'*Apophthegmata Patrum*, leur développement, leurs relations réciproques, ainsi que leurs rapports avec les collections similaires de *Récits utiles à l'âme*.

Je voudrais m'arrêter ici quelque peu sur les seuls deux premiers chapitres, sans autre intention que de donner quelques précisions, simples produits de notes de lecture, en vue d'une meilleure utilisation de ce travail déjà très méritoire.

* * *

Le manuscrit *Coislin 126* de la Bibliothèque Nationale de Paris qui avait servi de base jadis à F. Nau pour la publication des *Histoires des solitaires égyptiens* (1), fait l'objet du premier chapitre, de loin le plus long (p. 13-162), des *Apophtegmes traduits du grec*. F. Nau avait publié intégralement (avec traduction française pour les nn. 1-215) les 392 premiers numéros de cette collection que, depuis les travaux indispensables de J.-C. Guy (2), on est désormais habitué à désigner la série des *dits anonymes de la Collection alphabético-anonyme des apophthegmes* (3). En fait l'édition de F. Nau comporte 400 numéros, mais à partir du n. 393, l'éditeur s'était contenté d'opérer une sélection dans le manuscrit, suivant un critère qu'il n'a pas expliqué. Le dommage pourtant ne fut pas considérable puisque la publication fut brusquement arrêtée, et que la suite annoncée n'a jamais vu le jour. J.-C. Guy, reprenant le même *Coislin 126*, et continuant, à partir du

(1) Voir Revue de L'Orient Chrétien XII (1907), p. 48-69, 171-179, 393-413; XIII (1908), p. 47-66, 266-297; XIV (1909), p. 357-379; XVII (1912), p. 204-211, 294-301; XVIII (1913), p. 137-146.

(2) *Recherches sur la tradition grecque des* Apophthegmata Patrum (*Subsidia hagiographica*, n° 36), Bruxelles, 1962 [cité GUY, *Recherches*].

(3) Voir *ibid.*, p. 12-15, 59-63.

véritable n. 393 de la Collection, la numérotation de F. Nau, a donné une description complète de celle-ci (nn. 393-670) (1). C'est donc la numérotation de Nau-Guy qu'utilise L. Regnault pour désigner les pièces de ce manuscrit dont il propose une nouvelle traduction française pour celles déjà traduites, et une première traduction pour les autres. Si toutefois il reprend la traduction des pièces jadis traduites par F. Nau, il omet celle des apophthegmes qui ont déjà leur place dans les deux récents ouvrages cités plus haut de J.-C. Guy et de J. Dion-G. Oury, se contentant de renvoyer chaque fois à l'une ou l'autre de ces éditions.

C'est ainsi en particulier (p. 44) que, pour les numéros Nau 89-123, on est invité à se reporter à Guy, [*Apophthegmes*], nos. 4-42, p. 405-408. Il convient de rappeler en effet que J.-C. Guy, pour ce qui est de la série des *dits anonymes* qu'il ajoute à la série alphabétique proprement dite, a reproduit seulement, et cela en conformité avec les conclusions auxquelles il était arrivé dans son étude précédente, les pièces qui en constituaient le *noyau primitif*, soit les numéros Nau 133-369. Nous aurons l'occasion de revenir incessamment sur cette suite. Il y a ajouté néanmoins (p. 405-408) un chapitre intitulé: *Apophtegmes de ceux qui vieillirent dans l'ascèse, montrant en raccourci leur éminente vertu*. L. Regnault renvoie donc à ce chapitre, car cette séquence de 43 pièces qui le forment, — et qui d'ailleurs constituent le début du chapitre XXI de la Série systématique comme J.-C. Guy l'a démontré (2) — recouvre en effet dans ses numéros 4-6, 8-13, 15-19, 22-30, 31-42, les pièces Nau 89-123. Il n'y manque (entre les nn. 30 et 31) que Nau 111 qui se retrouve cependant dans son doublet Nau 244 traduit à cette dernière place (3). Ces quelques précisions sont nécessaires pour permettre au lecteur de se retrouver immédiatement dans le passage d'une édition à l'autre, spécialement pour qui désire recourir au texte grec lui-même.

Afin d'être complet dans sa présentation du *Coislin 126*, L. Regnault aurait pu indiquer (toujours p. 44) qu'en fait, dans ce manuscrit, la pièce Nau 132 est suivie de cinq récits περὶ ἀναχωρητῶν, publiés ailleurs par F. Nau (4) et numérotés par J.-C. Guy Nau 132A-132E (5),

(1) Voir *ibid.*, p. 63-74.
(2) Voir *ibid.*, p. 79-83.
(3) GUY, *Apophthegmes*, p. 363, n. 112.
(4) Revue de l'Orient Chrétien X (1905), p. 387-417.
(5) GUY, *Recherches*, p. 79, 64.

et qui à eux seuls constituent la troisième section de la série des *dits anonymes*.

Arrivant à la longue Série Nau 133-369 à laquelle il a déjà été fait allusion, L. Regnault la saute en bloc, renvoyant un peu trop rapidement, semble-t-il, à GUY, [*Apophthegmes*], nn. 1-238, p. 319-403 (1) Ici encore, je me permets d'attirer l'attention sur la concordance réelle entre la numérotation de F. Nau et celle de la nouvelle présentation de cette section par J.-C. Guy aux pages citées. On peut résumer cette concordance comme suit:

Nau	133-148	=	Guy	1-16
»	149-154	=	»	18-23
»	155-160	=	»	25-30
»	161	=	»	17
»	162	=	»	24
»	163-291	=	»	31-159
»	292	=	»	manque
»	293-305	=	»	160-172
»	306-320	=	»	174-188
»	321-369	=	»	190-238

Avec le n. Nau 370 reprend, suivant les principes déjà énoncés, la traduction normale de la suite de la Collection. C'est incontestablement pour cette partie que l'apport de l'ouvrage de L. Regnault est de la plus haute importance et entièrement nouveau. Pour ce qui est en effet de la longue séquence Nau 393-670 (on s'arrête ici pourtant à Nau 669), on ne possédait jusqu'ici que la desciption de J.-C. Guy, déjà citée, qui incorpore en parallèle l'analyse de la série correspondante exécutée jadis par W. Bousset sur le manuscrit *Phillipps 1624* (2) de la Bibliothèque de Berlin. Pour la première fois donc on peut accéder directement grâce à L. Regnault au contenu de cette longue série de presque 300 pièces. Il n'en demeure pas moins que le recours au texte grec reste toujours utile sinon indispensable pour qui étudie l'histoire de la spiritualité et des institutions monastiques orientales. Aussi l'on ne peut que louer l'auteur d'avoir pris soin de donner la

(1) Aucune indication n'est donnée en ce lieu sur le manuscrit pris comme base de cette nouvelle traduction.

(2) W. BOUSSET, *Apophthegmata Patrum. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923, p. 110-120 [cité BOUSSET, *Apophthegmata*].

référence aux mêmes pièces de cette série éditées en grec, dans la célèbre *Synagôgé* compilée au XIe siècle par Paul Evergetinos (1).

Une analyse de cette vaste collection en quatre Livres avait déjà été tentée par W. Bousset (2), mais l'érudit allemand, suivant de trop près les indications des sources auxquelles avait puisé Paul, données dans l'édition elle-même, s'était limité à identifier les pièces regroupées dans chaque ὑπόθεσις sous la rubrique ἐν τῷ γεροντικῷ, laissant quelquefois de côté d'entières fins de chapitre, ou ne repérant pas, en d'autres cas, des apophthegmes égarés dans des chapitres dont le titre se réfère à une autre source que le *Gerontikon*.

Dans l'attente de l'édition intégrale du texte grec de la série des *dits anonymes*, la collection de Paul Evergetinos est pratiquement la seule ressource pour qui veut prendre contact directement avec le texte grec.

Comme en fait les apophthegmes de la série Nau 393-670 qui se retrouvent dispersés dans l'œuvre de l'Evergetinos sont en nombre sensiblement plus élevé qu'il ne résulte des références indiquées par L. Regnault, je pense faire œuvre utile, toujours en restant dans la perspective indiquée ci-dessus, en donnant ici une liste complémentaire des parallèles relevés entre les apophthegmes et la *Synagôgê* ou éventuellement d'autres collections éditées (3).

Nau 393	=	PE	II,	**27**,	2
» 394	=	»	IV,	**6**,	10, 7
» 397	=	»	III,	**2**,	8, 30; se retrouve en Nau 615b
» 401	=	»	I,	**29**,	1
» 402	=	»	I,	**29**,	7
» 404	=	»	I,	**15**,	7
» 405	=				ISAÏE, λόγος Δ', § 3

(1) Sur cette compilation, son auteur, son titre et ses sources, voir M. RICHARD, art. *Florilèges spirituels: III. Florilèges grecs, 3. Florilèges monastiques, 2° L'Évergetinon*, dans Dictionnaire de Spiritualité t. V, col. 502-503.

(2) BOUSSET, *Apophthegmata*, p. 172-182.

(3) Nous citerons les pièces éditées dans la Synagôgê sous la forme abrégée PE d'après la dernière édition d'Athènes 1957-1966. Pour les deux premiers Livres A' et B', nous indiquons le Livre en chiffres romains (I, II) et en chiffres arabes les numéros de l'*hypothésis* et du paragraphe. Pour les Livres Γ' et Δ', à la suite de la mention du Livre (III, IV), nous indiquons en chiffres arabes l'*hypothésis*, le numéro du chapitre (c'est-à-dire des sources différentes à l'intérieur de chaque *hypothésis*) et celui du ou des paragraphes.

Nau	414	=	PE	IV,	**8**,	6, 1
»	417	=	»	II,	**49**,	3; se retrouve en partie en Nau 503
»	430	=	»	II,	**29**,	26
»	432	=	»	III,	**2**,	2, 28-29.
»	444	=	»	I,	**28**,	18
»	446	=	»	I,	**40**,	7
»	451	=	»	I,	**37**,	1
»	452	=	»	II,	**46**,	5
»	455	≠	»	II,	**26**,	10, seulement thème semblable
»	463	≠	»	I,	**13**,	6
»	478	≠	»	III,	**2**,	2, 1, seulement incipit identique
»	479	=	»	III,	**27**,	3, 6-9; voir BHG [1] 1450db (auct.)
»	490	=	»	I,	**45**,	83
»	490A	=	»	I,	**38**,	9, aussi PG 34, col. 209 (cap. 2)
»	491	=				AMANTE, p. 525-526; voir BHG 1449w
»	492	=	»	I,	**8**,	8; AMANTE, p. 535; voir BHG 1322hi (auct.)
»	493	=	»	III,	**21**,	7, 13-16 ≠ Syst. VI 25(21) qui est Nau 261
»	503	≠	»	II,	**49**,	3; voir plus haut Nau 417
»	516	=				AMANTE, p. 522.
»	527	=	»	I,	**3**,	3
»	528	=	»	I,	**13**,	3
»	530	=	»	III,	**2**,	8, 1
»	548	=	»	II,	**32**,	10-11
»	560	=	»	II,	**32**,	15
»	582	=	»	I,	**1**,	25
»	583	=	»	I,	**3**,	4
»	586	=	»	I,	**1**,	12
»	588	=	»	I,	**13**,	4
»	592,19	=	»	II,	**49**,	4 = Or 15
»	592,24	=	»	III,	**47**,	10, 2-3
»	592,25	=	»	II,	**28**,	15 [2]

(1) Nous supposerons connues du lecteur les abréviations utilisées dans ce tableau et les suivants. Notons toutefois que l'addition (auct.) à la suite du sigle BHG, renvoie à F. HALKIN, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae* (= Subsidia hagiographica, nº 47), Bruxelles 1969.

(2) Une erreur d'impression s'est introduite dans REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 120. Il faut intervertir les nn. 24 et 25 sans changer l'ordre des deux textes.

Nau 592,27	=	PE III, **10**, 2, 3
» 592,38	=	» II, **28**, 16
» 592,39	=	» III, **2**, 8, 35a
» 592,44	=	» ISAÏE, *précepte LI* (1)
» 592,61	=	» I, **3**, 5
» 595	=	» III, **33**, 7, 5
» 597	=	» III, **38**, 1, 10-14; AMANTE, p. 535; voir BHG 1445g
» 598	=	AMANTE, p. 537-538; voir BHG 1445h
» 602	=	» II, **3**, 14
» 611	=	» III, **49**, 1, 7
» 613	=	» I, **18**, 4
» 617	=	» I, **1**, 13
» 623	=	» IV, **42**, 1, 5
» 627	=	» III, **2**, 8, 37
» 634	=	» I, **42**, 3
» 641	=	» III, **29**, 3, 5-20; voir BHG 1450y
» 644	=	» I, **40**, 28, mais incipit différent.
» 645	=	» IV, **15**, 1, 3, recension un peu différente (2)
» 646	=	» IV, **17**, 1, 9
» 649	=	*Hyperechius*, PG 79, col. 1476c $^{5-6}$
» 651	=	» IV, **5**, 2, 39 (3)
» 652	=	» III, **31**, 1, 12
» 654	=	Syst. XI,117(53) (4); voir DION, p. 181-182
» 656	=	» I, **45**, 45 = Syst. XV, 55(37); voir DION, p. 220

(1) Voir J.-M. SAUGET, *La double recension arabe des Préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété* dans *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III (= *Studi e Testi*, 233), Città del Vaticano 1964, p. 351-352 (traduction).

(2) Mutilé dans *Coislin 126*, l'inc. de cette pièce est: εἶπεν τις τῶν πατέρων· τὸ καθαρὸν ζῶόν φησιν ἀναμαρυκᾶται τὴν τροφήν d'après *Vatican grec 1599*, f. 274v. Elle est publiée dans le second chapitre d'après Paul Evergetinos; voir REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 194-195.

(3) Cette pièce est de nouveau publiée dans le second chapitre d'après Paul Evergetinos; voir REGNAULT, *Nouveau recueil*, p. 159.

(4) Dans les renvois à la *Collection systématique* des apophthegmes, sous la forme abrégée Syst., on indique à la suite du chapitre, la numérotation de J.-C. Guy, et entre parenthèses ( ) celle de PJ; voir GUY, *Recherches*, p. 126-181. Dans le tableau précédent nous n'avons pas renvoyé à la Collection systématique, la concordance ayant déjà été dressée par J.-C. Guy.

Nau 657	=			Nau 303 (doublet)
» 658	=			Nau 304 (doublet)
» 659	=			Nau 305 (doublet)
» 660	=			Syst. XV, 80(62); voir DION, p. 226
» 661	=	PE II, **28**, 17		
» 662	=	» I, **18**, 1	=	Syst. X, 96(67); voir DION, p. 150
» 666	=	» I, **33**, 13		
» 667	=	» I, **45**, 55	=	Syst. XV, 67(49); voir DION, p.223
» 668	=	» I, **38**, 10	=	Syst. XV, 101(81a); voir DION, p. 231
» 669	=	» IV, **38**, 7, 2	=	Syst. XV, 102(81b); voir DION, p. 231 (1).

Pour faire la traduction de cette série de pièces, L. Regnault, cela va sans dire, devait accéder directement au ms. *Coislin 126*. On peut s'étonner toutefois de ce que telle ou telle pièce du ms. non mentionnée dans l'analyse de J.-C. Guy ne figure pas davantage dans la présente traduction (je veux parler par exemple des apophthegmes numérotés plus bas Nau 448A et Nau 486A). C'est sans doute que l'auteur est resté par trop dépendant de l'analyse dont il a été question. Il s'agit sans doute dans ce cas d'une simple distraction, et l'inconvénient qui en résulte, plus qu'une modification de la structure de la collection, est surtout de laisser de côté des apophthegmes encore inconnus ou non traduits jusqu'ici: ce qui est contraire au dessein de l'auteur, annoncé dans le liminaire. Pour y mieux répondre, n'eût-il pas été également souhaitable que dom Regnault utilise encore d'autres témoins manuscrits parallèles, afin d'offrir ainsi pour cette partie de la série des *dits anonymes* une collection idéale peut-être, mais en tout cas maximale de ce qu'a transmis la tradition. On aurait pu voir la série s'allonger des pièces suivantes:

(1) A titre de compléments bibliographiques on peut encore signaler que certaines des pièces de cette section, non encore éditées en grec, mais repérées souvent isolées dans divers manuscrits, ont été intégrées par F. Halkin dans les appendices de la *Bibliotheca hagiographica graeca* (BHG). Il s'agit en particulier de: Nau 410 = BHG 1438n (auct.); 450 = 1438p (auct.); 474 = 1442y; 497 = 1317n (auct.); 509-510a = 1438t (auct.); 510bc = 1438u (auct.); 521 = 1440 n (auct.); 523 = 1440 nb (auct.); 589 = 1444f; 620 = 1450x; 628 = 1318e; 644 = 1442 kb (auct.).

Nau 421A = PE III, **38**, 2, 16
» 448A, voir Guy, *Recherches*, p. 90, note 3 (voir aussi *Coislin 126*, f. 258vb)
» 475A, voir *ibid.*, p. 92: doit-on révéler aux disciples les fautes d'un ancien? (d'après *Phillipps 1624* - Berlin, 182c1)
» 486A, inc. ἦν τις πατὴρ μέγας καὶ τῷ Θεῷ ἀνακείμενος (d'après *Coislin 126*, ff. 268v-269v); voir BHG 1317 m (auct.)
» 490 bis, quatre pièces d'après *Coislin 283* (nn. 295-298); voir Guy, *Recherches*, p. 100
» 490B, voir *ibid.*, p. 91, note 1: Macaire et le hiéracite
» 607A, inc. ἄλλος κακούργων αὐτῷ ἐπιστάντων νιπτῆρα προσέφερε (d'après *Vatican grec 1599*, f. 259r)
Nau 611A, inc. εἶπεν γέρων· ὁ διάβολος τῷ ἐλαττώματι τοῦ μοναχοῦ ἐπιτίθεται (d'après *Vatican grec 1599*, f. 259v)
Nau 611B, inc. ἀδελφὸς ἠρώτησε γέροντα λέγων· τί ποιήσω ὅτι ἠγάπησα τὴν δόξαν καὶ ταράσσει με (d'après *Vatican grec 1599*, ff. 259v.260r).

Mais plus encore que par ces quelques additions suggérées par comparaison avec d'autres témoins pour la partie qui va jusqu'à Nau 670, c'est en utilisant un manuscrit complet (et non mutilé comme le *Coislin 126*) que L. Regnault aurait pu véritablement faire apparaître la physionomie réelle de la dernière partie des dits anonymes. Il suffisait par exemple d'utiliser le ms. *Sinaï grec 448* (dont J.-C. Guy a donné précisément l'analyse (1) à la fois de la section correspondant à la lacune qui s'étend dans *Coislin 126* entre Nau 644 et Nau 645, et surtout de la partie finale de cette collection) ou encore le ms. *Vatican grec 1599* décrit minutieusement par C. Giannelli (2). Ces deux manuscrits ne varient que dans leurs toutes dernières pièces. Ces divergences finales s'expliquent facilement par la liberté prise par les copistes d'ajouter, spécialement à la fin de leur transcription, des pièces trouvées ailleurs que dans les manuscrits antigraphes.

Il suffit en tout cas d'examiner l'analyse citée du *Sinaï grec 448*, pour voir immédiatement comment la section J. 660-J. 676 s'intègre parfaitement dans la lacune Nau 644-645, et pour supposer

(1) Voir Guy, *Recherches*, p. 95-97. Le numéro des pièces est précédé du sigle J.

(2) C. Giannelli, *Codices Vaticani Graeci, Codices graeci* 1485-1683, Città del Vaticano, 1950, p. 240-241.

légitimement, étant donné le parallélisme entre J 676-J. 702 et Nau 645-670, que la finale J. 703-J. 765 représente avec très grande probabilité ce qu'était le ms. *Coislin 126* dans son état d'intégrité originelle. En d'autres termes, à lui seul, dans son état actuel, le ms. *Coislin 126* ne peut être présenté comme témoin suffisamment complet de la collection des *dits anonymes*.

Pour ce qui est de cette section J. 660-J. 765, J.-C. Guy a donné en outre l'identification de certaines de ses pièces par rapport à d'autres collections publiées ou par rapport à la collection systématique. Mais comme pour les sections précédentes de la série des dits anonymes, on retrouve aussi un certain nombre d'apophthegmes ou *de Récits* de la partie qui nous intéresse présentement, dans la *Synagôgê* de Paul Evergetinos, et à ce titre d'ailleurs, on en retrouve quelques-uns, traduits en français par L. Regnault, dans le second chapitre consacré précisément à Paul Evergetinos, mais sans référence aucune à la collection des dits anonymes.

Je donnerai ici une liste de pièces de la section J. 660 - J. 765 repérées dans Paul Evergetinos, rappelant chaque fois celles dont L. Regnault a donné la traduction. Et pour compléter quelque peu du même coup les identifications proposées par J.-C. Guy, j'ajouterai encore pour d'autres pièces, la référence aux collections ou éditions différentes des recueils d'apophthegmes.

						REGNAULT
J. 662	=	PE	IV,	**1**, 9, 23		p. 191
J. 664	=	»	II,	**45**, 1		p. 179
J. 672	=	»	III,	**26**, 8, 20		p. 186
J. 674	=	»	III,	**7**, 1, 2		
J. 703	=	»	IV,	**5**, 2, 55		p. 193
J. 705	=	»	IV,	**24**, 1, 2		p. 195 (1)
J. 707	=	»	I,	**22**, 14		p. 167
J. 715	=				MIONI, voir BHG 1444j	
J. 716	=				ISAÏE, λόγος H',§1	
J. 717	=	»	I,	**1**, 21		
J. 718	=				Pré Spirituel 69b (1e phrase) (2)	

(1) A la suite de J. 705 dans *Vatican grec. 1599*, f. 277r, prend place une pièce non indiquée dans l'analyse du *Sinaï grec 448:* J. 705A, inc. ἀδελφὸς ἠρώτησε· τί ἐστιν ἡ προκοπὴ τοῦ ἀνθρώπου· ... ταπείνωσις.

(2) Voir PG 87, col. 2921, note *m*.

J. 720 =		Pré Spirituel 156	REGNAULT
J. 721 =	PE II, **6**, 4		p. 173-174
J. 723 =	» IV, **38**, 7, 3-5		p. 196-197
J. 724 =	» I, **29**, 8		p. 170-171
J. 725 =		MIONI, n° 9	
J. 726 =	» II, **11**, 7		p. 174-175
J. 730 =	» III, **30**, 1, 4-5		p. 187
J. 731 =	» I, **22**, 15		p. 167
J. 732 =	» I, **24**, 4		p. 168-169
J. 733 =	» I, **22**, 16		p. 167-168
J. 734 =	» I, **1**, 14 (recension longue)		
J. 735 =	» I, **23**, 2		p. 168
J. 736 =	» I, **25**, 2		p. 169
J. 737 =	» I, **23**, 3		p. 168
J. 738 =	» IV, **38**, 3,8		
J. 741 =	» II, **25**, 10		
J. 743 =	» II, **27**, 3		
J. 747 =	» IV, **10**, 2,15		p. 194
J. 748 =	» IV, **16**, 3, 1-2		p. 195
J. 749 =	» IV, **2**, 1, 1-9		p. 191-193
J. 751 =	» I, **1**, 15		
J. 752 =	» I, **34**, 6 = PO VIII, p. 176		
J. 753 =	» I, **42**, 10 = ROC VIII (1903), p. 96, n. 11		p. 172
J. 754 =	» III, **21**, 7, 1		p. 186
J. 755 =		= Pré Spirituel 152h	
J. 758 =	» II, **15**, 1; voir BHG 2329b		
J. 761 =	» III, **19**, 3, 2-8; voir BHG 1448w		p. 185-186
J. 763 =	» III, **13**, 4, 6 = Récit d'Anastase XXVII.		

* * *

Dans le second chapitre (p. 163-198), L. Regnault présente la traduction de 84 pièces choisies dans la *Synagôgê* de Paul Evergetinos, pièces qui selon lui ne se trouvent pas dans les deux grandes collections d'*Apophthegmata Patrum* (alphabético-anonyme et systématique). D'après le trableau précédent, 23 d'entre elles se trouvent dans la section finale de la série des dits anonymes, une 24e, PE IV, **15**, 1, 3 n'est autre que Nau 645, de même qu'une 25e, PE IV, **5**, 2, 39 reproduit identiquement Nau 651 déjà publié, p. 159.

Parmi les 59 autres pièces, certaines se retrouvent dans la collection systématique complète, ou proviennent de collections ou sources diverses connues. On peut en effet remarquer que:

PE I, **20**, 21	= recension plus développée de Nau 64; voir Syst. V, 17 (14) qui combine Nau 64 et Nau 165.
PE I, **22**, 12a	voir BHG 1445r
PE I, **27**, 3	voir BHG 1317s
PE I, **44**, 12	= Isaïe, λόγος Γ′ (début)
PE II, **1**, 18	voir BHG 1450 f
PE II, **15**, 12	= Syst. IV, 35(—)
PE II, **16**, 11	= Pré Spirituel 22 (Conon) retouché
PE II, **19**, 5.	voir BHG 1445n
PE III, **1**, 4, 3	= début de Nau 331
PE III, **2**, 2, 1	= début de Nau 478
PE III, **2**, 2, 7	= *Vita Syncleticae*, § 48, in PG 28, col. 1516
PE III, **2**, 8, 6	= Isaïe, λόγος ΚϚ, § 3 = Syst. IX,3(—)
PE III, **2**, 8, 7	= Isaïe = Syst. IX,4(—)
PE III, **2**, 8, 22	= Syst. IX, 20 (—)
PE III, **2**, 8, 36	= Récits d'Anastase XVII (sans finale)
PE III, **16**, 7, 1-7	voir BHG 2102c
PE III, **18**, 7, 5	= Nau 213 = Syst. VII,54(45); voir Dion, p. 113.
PE III, **26**, 8, 22	= Syst. VIII, 30 (—)
PE IV, **5**, 2, 28	= Syst. XI, 66 (—)
PE IV, **13**, 1, 19a	= Isaïe, λόγος Η′, § 6 = Syst. XV, 22 (—)
PE IV, **13**, 1, 19b	= Isaïe = Syst. XI, 32 (—)
PE IV, **15**, 1, 3	= Syst. X, 151 (—)
PE IV, **24**, 1, 2	= Syst. XI, 124 (—)
PE IV, **38**, 3, 3	= Syst. X, 73 (—)
PE IV, **48**, 3, 1-11	voir ROC VII (1902), p. 615 (= *Paris grec 1596*, p. 544-546), peut-être BHG 1317u.

En publiant la traduction des 84 apophthegmes choisis dans le recueil de Paul Evergetinos, L. Regnault est loin d'avoir extrait de ses quatre Livres tous les apophthegmes non encore traduits en français, ou étrangers aux deux grandes collections grecques. Cette remarque résulte déjà du tableau où, plus haut, j'ai donné la concordance entre les pièces de la série J. 660-J. 765 qui se retrouvent dans Paul Evergetinos et celles traduites par L. Regnault dans le second chapitre. On ne trouve pas en effet dans ce dernier la traduction de J. 674, J.

717, J. 734, J. 738, J. 741, J. 743, J. 751, J. 752, J. 758 et J. 763, toutes repérées pourtant dans Paul Evergetinos. Mais outre ces 10 pièces, j'en ai relevé une soixantaine d'autres, non identifiées par ailleurs, au moins à ce qu'il me semble, et qui sont absentes du second chapitre. Cette affirmation aurait certes besoin d'une preuve, mais donner seulement l'incipit de ces pièces ne serait pas d'une grande utilité, sinon peut-être afin de les soumettre à la connaissance des « apophthegmatologues », dans l'espoir d'une éventuelle identification; d'autre part en donner ici la traduction dépasse de loin le cadre de ces quelques remarques.

* * *

Il ne serait pas sans intérêt d'examiner les chapitres suivants du livre de L. Regnault, spécialement celui qui est dédié aux apophthegmes traduits du syriaque. Si je me suis limité dans ces pages à l'examen des deux premiers chapitres, c'est avant tout pour mettre clairement en relief l'importance que conserve jusqu'à présent, à l'intérieur de la tradition grecque relative aux *Apophthegmata Patrum*, la vaste compilation de Paul Evergetinos.

Les compléments apportés au travail de L. Regnault, bien loin de vouloir souligner les imperfections qui s'y rencontrent, voudraient plutôt montrer l'intérêt que suscite l'ouvrage dans son ensemble pour la quantité de textes rendus par lui désormais accessibles. Enfin, il n'est pas téméraire d'espérer que les présentes observations, ou notes de lecture [1], rendent quelque modeste service à l'auteur qui annonce comme de prochaine publication des tables de concordance des *Apophthegmata Patrum*.

JOSEPH-MARIE SAUGET

Città del Vaticano,
Bibliothèque Vaticane

(1) Il va sans dire que ces notes ne prétendent pas être exhaustives; telle ou telle pièce non identifiée par nous le sera probablement par d'autres plus spécialistes de cette littérature ascétique et monastique.

Hexaplaric Readings on Genesis 4:1 in the Ps. - Anastasian *Hexaemeron*

Field, in his edition of the fragments of Origen's *Hexàpla* (1), gives the text of Gn 4:1 as follows.:

> קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָֹה *Nacta sum virum, juvante Jova.* O'. ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ. Ὁ Ἑβραῖος καὶ ὁ Σύρος· ἐκτησάμην ἄνθρωπον ἐν θεῷ. Σ. ἐκτησάμην ἄνθρωπον σὺν κυρίῳ. Ἕτερος· ἐκτησάμην ἄνθρωπον κύριον.

The Ps.-Anastasian *Hexaemeron*, "Book XII", provided Field with the readings he ascribes to Symmachus and to the "Other" (2). I would like to suggest that Symmachus's translation does not appear at all at the point in the *Hexaemeron* to which Field refers, and that it is possible to identify the "Other".

At the end of the article, as an appendix, I offer a more precise date for the composition of the *Hexaemeron* and briefly indicate the sources which suggested it (3).

In this study I include the whole pericope on Gn 4:1 in the *Hexaemeron* (4). Grammatically, its initial sentence continues the last sentence of the previous section. I establish the text on the basis of four manuscripts:

- N Oxford, New College, Codex 139, f. $269^{r}25$-$^{v}7$;
- M Munich, Staatsbibliothek, Codex Graecus 145, ff. $434^{v}23$-435^{r}-8:
- P Vatican, Palatinus Graecus 372, ff. $390^{v}14$-$391^{r}16$;

(1) *Origenis Hexaplorum quae supersunt*... concinnavit ... FRIDERICUS FIELD, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1875, T. I, pg. 17b.

(2) *Ibid.*, note 2 = *PG* 89, 1069 D (line 56 in the column) – 1072 A (8).

(3) For the evidence that this *Hexaemeron* was written some time during the XI-XIIth centuries, cf. *OCP* 36 (1970) 337-347.

(4) *PG* 89, 1069 D (48)-1072 A (8).

F Paris, Bibliothèque Nationale, Manuscrit grec 861, f. 175^{r}3-16 (the text reprinted by MIGNE in his *PG* 89 from P. Allix's London edition of 1682).

My collations indicate the following relationships: F in the *Hexaemeron* XII is closely related to P; P, F, and M descend from a common hyparchetype; N is independent of this hyparchetype. In effect, then, we face a two-branched textual tradition.

Our text reads as follows:

... περὶ ἧς γυναικὸς καὶ γέγραπται πάλιν " Ἀδὰμ ἔγνω Εὔαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν " υἱὸν " καὶ εἶπεν· ' ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ ' " (Gn 4:1), οὐ διὰ τοῦ ὄφεως, οὐ διὰ τοῦ ξύλου, οὐ διὰ τῆς βρώσεως, οὐ διὰ τῆς παρακοῆς, οὐδὲ διὰ τῆς κατάρας, οὐδὲ διὰ τῆς ἄλλης τῆς οἱασοῦν εὐλόγου ἢ ἀλόγου προφάσεως καὶ ὁμοίας πράξεως, ἀλλ' " ἐκτησάμην ἄνθρωπον " ἐγὼ ἡ ζωὴ ἡ ἐκκλησία " διὰ τοῦ Θεοῦ ", τουτέστι Χριστοῦ. ὅθεν οἱ ἄλλοι τῶν ἑρμηνευτῶν οἱ περὶ τὸν Σύμμαχον θαυμασίως ἐκδεδώκασι τὴν τοιαύτην φωνήν· ἀντὶ γὰρ τοῦ εἰπεῖν " ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ ", ὁ μὲν εἶπεν "ἐκτησάμην ἄνθρωπον σὺν Κυρίῳ", τουτέστιν ἄνθρωπον ἡνω-

... concerning which woman it is also written again "Adam knew Eve, his woman, and after she conceived she gave birth to" a son "and said: 'I gained possession of a man through God' " [Gn 4:1], not through the serpent, not through the tree, not through the food, not through the distortion of what was heard, nor through the curse, nor through the other incentive, however well-reasoned or unreasoned, or similar action, but "I gained possession of a man", I the Life, the Church, "through God", that is, Christ. Whence the others of the interpreters, those around Symmachus, have given out this significant utterance in a most remarkable way. For instead of saying "I gained possession of a man through God"

2 Ἀδὰμ] N, *add.* δὲ MPF. Εὔαν] NMP, Εὔα F.

3 γυναῖκα] NPF, *add.* καὶ M, *quod aliqui corrector duobus punctis suppositis delendum esse indicavit.*

9 οὐδὲ] N, οὐ MPF.

14 ἡ ζωὴ NM] *om.* PF.

17 τὸν] NM, *om.* PF.

17-18 θαυμασίως ἐκδεδώκασι] NPF, θαυμαστῶς δεδώκασι M.

21-22 σὺν Κυρίῳ] NPF, *spatium vacuum quinque litterarum* M.

22-23 ἡνωμένον] NMP, ἡνομένων F.

μένον τῷ Κυρίῳ, Θεὸν ὄντα ὁμοῦ τὸν αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον, ὁ δὲ ἕτερος πάλιν τῶν ἑρμηνευτῶν "ἐκτησάμην ἄνθρωπον Κύριον" ἔγραψεν, ἵνα εἴπῃς ἄνθρωπον Θεὸν καθὰ καὶ Θωμᾶς εἶπε πρὸς αὐτόν· "ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου" (Jn 20:28).

the one said "I gained possession of a man with a Lord", that is, a man united to the Lord, the same one simultaneously being God and man, while the other of the interpreters for his part wrote "I gained possession of a man, a Lord", in order that you might say "man God", just as Thomas also said to Him: "My Lord and my God" [Jn 20:28].

My arguments here aim at establishing the ascription of authorship of the fragments in copies of the *Hexapla* available to Ps.-Anastasius. I thus prescind from current controversies over the real authorship of the versions (1).

The following considerations point to the identity of the interpreters responsible for the fragments in lines 21-22 and 26 of our text. First, the appearance of the pages in Origen's *Hexapla* suggests the translation "those around Symmachus", rather than "the followers of Symmachus", for οἱ περὶ τὸν Σύμμαχον (ll. 16-17). On these pages, the Hebrew text, its transcription in Greek letters, and the translations made by Aquila, Symmachus, the "Seventy-two", and Theodotion

24 τὸν] MN, τε PF. αὐτὸν] NMP αὐτοῦ F.
28 Θεὸν] NMP, Θεοῦ F.

(1) PAUL E. KAHLE, in *The Cairo Geniza*, 2nd ed., Oxford: Blackwell, 1959, pp. 195-196, says that Theodotion's version already circulated in pre-Christian times. On the other hand, DOMINIQUE BARTHÉLEMY, O.P., in *Les devanciers d'Aquila* (*Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. X), Leiden: Brill, 1963, pp. 148-149, firmly expresses his belief that Theodotion is the disciple of Hillel, Jonathan ben 'Uzziel who lived in the first half of the first century A. D. On Aquila, KAHLE says (*ibid.*, pg. 191): "Aquilas was considered to be the author of a Greek translation of the Bible...", i.e., was so considered by the Babylonian Jews. SIDNEY JELLICOE, in *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: At the Clarendon Press, 1968, pg. 99, has advanced the conjecture that "Symmachus" refers to a version of anonymous authorship circulating in an Ebionite sect in Cappadocia.

follow horizontally from left to right in that order. In our text, the LXX has already been given (ll. 2-6). Thus, Aquila and Theodotion remain as those around Symmachus. It is well known that Aquila used the word σύν to translate אֶת (1). Therefore, he would be responsible for the "ἐκτησάμην ἄνθρωπον σὺν Κυρίῳ" (ll. 21-22), although it was probably our author who changed an original Κύριον to Κυρίῳ. The other of the interpreters (ll. 24-25) is the other *of two*, ὁ δὲ ἕτερος (cf. ὁ μὲν in l. 20). Hence, the only remaining possibility is that the "ἐκτησάμην ἄνθρωπον Κύριον" (l. 26) belongs to Theodotion.

Let us take the alternative of translating ll. 16-17 by "the followers of Symmachus", and let us use modern Greek as a means which may possibly aid us in interpreting this expression (2). The τὸν which is before the Σύμμαχον would affect the meaning of the οἱ before περὶ in such a way that it would signify well-known members of a school. Without the τὸν, the οἱ would merely signify followers in general (this is the meaning P and F would carry). In our concrete case, the well-known followers would be Aquila and Theodotion. The common note of the school to which they (together with Symmachus) would belong would be that of converts to Judaism who thereafter made Greek translations of the Old Testament. In addition, our author may have taken the three translators in the chronological order erroneously given by Epiphanius of Salamis: Aquila, Symmachus, and Theodotion (3).

It seems that in Gn 4: 1a our author, rather than one of the three translators, substituted υἱὸν for Κάιν (in l. 4). On this point the Syro-Hexaplaric fragments published so far offer no evidence. The source is neither the Targum Onkelos (= Aquila) nor the Targum of Ps.-Jonathan (Jonathan = Theodotion) ben ʿUzziel (4). Very probably

(1) Cf. BARTHÉLEMY, *op. cit.*, pp. 15-26, on this matter.

(2) I am indebted here to a native-born Greek, Fr. Marios Psaltis, S.J., for the following explanation of the nuances of the article. He made the qualification that the context will govern the interpretation. N.B. Demotic Greek began to enter literature in the XI-XIIth centuries (e.g., in Michael Glycas).

(3) Cf. EPIPHANIUS'S *Liber de mensuris et ponderibus*, XV-XVII, *PG* 43,261 B (21)-265 B (38).

On the style of the translators, cf. FIELD, *op. cit.*, T. I, pp. xxi-xxiv, xxx-xxxv, xxxix-xlii.

(4) On the names of these Targums, cf. KAHLE, *op. cit.*, pp. 191-196, and BARTHÉLEMY, *op. cit.*, pp. 148-156.

the Jewish legend that Cain was the fruit of the contact between Eve and Satan (1) partly motivated the substitution. But a better idea of the motivation will emerge if we examine the movement of thought in the passage as a whole. Simultaneously, this examination will display the function of the two Hexaplaric fragments.

The passage as a whole deals with the generation and constitution of the son of the spiritual Adam and of Eve/the Church (2). Note that the emphasis falls on Adam's causality, not Eve's. In ll. 1-6, Adam knows his wife *again* (3); the *again* implicitly points forward to the generation of Seth, the symbol of the spiritual (πνευματικός) man (4), and implicitly points backwards to the first instance of knowledge in the sense of a form of union in flesh and bones, that related in Gn 2:21-2. Then, in ll. 6-12, follow negations that certain ministerial causes (δι' οὗ) (5) acted in the generation. In ll. 6-9 the serpent and those things which could cause concupiscence (6) do not act on Eve, for they would only produce Cain, the murderer and the symbol of the slimey (χοϊκός) man. (Hence the substitution of υἱὸν for Κάιν in the citation of Gn 4:1). In ll. 9-12, neither the com-

(1) Cf. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, Vol. I, 1909, pg. 105, and Vol. V, 1925, pp. 133-134, n. 3, which has extensive references (e.g. to the *Pirke Rabbi Eliezer* 21) and discussion. Cf. also ANTONIO ORBE, S.J., "El pecado de Eva, signo de división", *OCP* 29 (1963) 314, on the *Hexaemeron* X, *PG* 89, 1016 C (33-43). Gn 6:1-2 was used to carry a similar myth, which YVONNE JANSSENS discusses in "Le theme de la fornication des anges", *Le origini dello Gnostocismo*... testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi, Leiden: Brill, 1967, pp. 488-495.

(2) For these titles, cf. *PG* 89, 1072 A (9-13) and our l. 14.

(3) The πάλιν in l. 2 goes with 'Αδάμ, not γέγραπται, thus rendering the δὲ of MPF and the LXX text superfluous.

(4) Cf. Gn 4:25, which reads: Ἔγνω δὲ 'Αδὰμ Εὔαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν υἱὸν... Cf. the citation of Gn 4:1 in ll. 2-4. Πάλιν is not present in Gn 4:25.

(5) PHILO, *De Cherubim* c. 35 (nn. 124-130 ed. COHN-WENDLAND) treats the modality of causes in generation as indicated by prepositions. He deals precisely with Gn 4:1b. A. ORBE, *En los albores de la exegesis iohannea*, Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1955, pp. 166-273, amply discusses these modalities and their technical expression.

(6) "The distortion of what was heard", rather than "disobedience", translates παρακοῆς (l. 9), for the serpent in Gn 3:1-5 distorts the prohibition given to Adam in Gn 2:17. Cf. the use of παρακοή in PLATO, *Epistula VII*, 341 B.

mand to increase and multiply given to beasts and man (Gn 1:22 and 28) nor the curse in child-bearing (Gn 3:16) now act on Eve, for they would produce Abel, the symbol of the psychic (ψυχικός) or animal man (1). Only the spiritual Adam, Christ, so acts as to generate the spiritual man (ll. 13-15). Given the doctrine set forth in ll. 1-15 Ps.-Anastasius goes on in ll. 15-30 to characterize the son so begotten. The connection which is expressed by ὅθεν, "whence", in l. 15 is founded on the word Κύριος, "Lord", which is used by Aquila and Theodotion, and which forms part of the name of God wherever it occurs in the text of Gn 2:8-3:24 consulted by Ps.-Anastasius. (2) In ll. 19-24, he starts from Aquila to give us the constitution of the son ("a man united to the Lord, the same one simultaneously being God and man" [ll. 22-24]). In ll. 24-30, he starts from Theodotion to tell us how this son is to be named ("in order that you might say 'man God' " [ll. 27-28]) (3). The translations of Aquila and Theodotion serve admirably for our author's purpose. But it would not do to name Aquila, an ex-Christian and their notorious enemy, nor Theodotion, the ex-Marcionite. Symmachus, who had been no more than an ex-Samaritan, would be the least objectionable.

The variant readings have interest. I believe Ps.-Anastasius wished θαυμασίως (*marvellously*, because strangely [l. 17]) to carry the idea of *paradoxically*. The θαυμαστῶς (*marvellously*, because excellently) of M is much less adapted for this purpose. Although we may explain the omission by M of σὺν Κυρίῳ (ll. 21-22) and F's αὐτοῦ (l. 24) and Θεοῦ (l. 28) by either deterioration of the exemplar or careless copying, these variants may also result from deliberate alteration, if the scribes saw in σὺν Κυρίῳ and ἄνθρωπον Θεὸν (ll. 27-28) expressions which left a dangerous opening to Nestorianism. But even antecedent to Christian interpretation if את be taken as a particle of apposition in Gn 4:1b, and as not having a dative force, it would signify a mistaken (and embarrassing) exclamation of belief by Eve that in begetting

(1) The οὐδὲ in l. 9 is to be retained with N against MPF, since the source of causality changes at this point.

(2) The section we are treating must be understood in the light of the *Hexaemeron* VII/2, PG 89,956 B (28)-957 C (33).

(3) The parallelism with ll. 28-30 shows, I believe, that the primary intent is to propose an appelation, rather than a declaration that a man is God.

Cain she had begotten the Messiah promised in Gn 3:15 (1). Finally, F may read Εὔα at l. 2 because the scribe thought the word should be indeclinable, and P and F most likely omit ἡ ζωὴ at l. 14 from homoioteleuton.

The doctrine of the three races of men implicit in our text shows similarities to that found in Clement of Alexandria's *Excerpta ex Theodoto* 54,1-56,2 (Ps.-Anastasius knew Clement) (2).

I recently proposed that the *Hexaemeron* was written between 1042 and 1164 (3). On the basis of further study of this period, and in particular the investigation of theological themes and vocabulary., I am inclined to believe that the *Hexaemeron* had for one of its aims an attack on Manuel I Comnenus's apology for his practice of astrology (4), and that in turn Nicholas of Methone, in his orations (5), brought the

(1) On this ancient and long-standing exegetical controversy, cf. LAUR. REINKE, *Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes*, Münster: Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung, Bd. IV, 1855, pp. 379-395 (kindly pointed out to me by Fr. Orbe). Reinke (pg. 382) observes that the Targum of [Ps.-] Jonathan ben ʿUzziel took the particle in Gn 4:1b as indicating an accusative — and in this case, the phrase must be translated *possedi virum dominum* (pg. 384). BARTHÉLEMY, *op. cit.*, pg. 15, says Aquila gave the particle the "including" interpretation characteristic of Rabbi ʿAkiba, and (pg. 16) that the particle σύν in Aquila has an adverbial force as it may have in Homer.

(2) The *Hexaemeron* VII/2, PG 89, 962 A (5-6), refers to Clement as one of the early sources used.

Ps. - Anastasius's exegesis of Gn 1:24 and 25 in the *Hexaemeron* VI, *PG* 89, 927 A (7)-C (41), provides a confirmation of his use of elements stemming from Valentinianism. The exegesis turns on the interpretation of these passages as showing that the second Adam, Christ, like the first Adam, is according to the flesh from the same race as the wild animals and venemous serpents, i.e., the race of the Jews, who were created on the Sixth Day. Neither the first nor the second Adam is from the race of the fish of the sea, i.e., the race of the nations, who were created on the Fifth Day. NB: In this passage, Gentian Hervet translated ἀνημέρων at B (19) by *mansuetis* rather than *indomitis*, and he added *non* (in the same line) vefore *venenatis*. The readings I adopt are attested by NMP and F, as well as other MSS.

(3) In the *OCP* (1970) 347.

(4) Edited by F. CUMONT and F. BOLL in *Catalogus codicum astrologorum Graecorum* V/1, Bruxellis: In Aedibus Henrici Lamertin, 1904, pp. 108-125.

(5) In particular one against Soterichos Panteugenos published in *Νικολάου 'Επισκόπου Μεθώνης Λόγοι Δύο* ... ἐκδοθέντες ὑπὸ ... Α. Δημητρακοπούλου, 'Εν Λειψίᾳ: 'Εκ τοῦ Τυπογραφείου Ὀθ. Βιγάνδου, 1865, pp.1-46.

Hexaemeron under fire. If this view is correct, the *Hexaemeron* could not have been composed earlier than a date shortly before 1156, nor after 1157. The material in ll. 6-12 of the excerpt from the *Hexaemeron* XII given in this article could easily constitute part of an answer to Manuel's arguments.

I have undertaken the preparation of a critical edition of the *Hexaemeron*. On its basis I intend to reconstruct the text of Genesis and other biblical texts used — and sometimes abused — by the author.

JOHN D. BAGGARLY, S.J.

Un exorcisme inédit du Vat. gr. 1572

Le Vat. gr. 1572 est un ms. du Xe siècle, dont le contenu est de nature hagiographique (1). Au f. 74r-v, une main différente de celles qui ont transcrit l'ensemble du codex a profité d'un espace libre pour insérer l'exorcisme que nous publions ci-dessous. L'intérêt de ce texte réside surtout dans son mode de composition. Il s'agit, en effet, d'un assemblage réalisé au moyen d'emprunts faits à diverses pièces euchologiques, exorcismes pour la plupart. En ce qui concerne l'âge de la composition, le seul élément sûr est celui que nous fournit la date de la copie. De la main qui a copié l'exorcisme et que l'on retrouve encore aux f. 75r et 106v, C. Giannelli dit qu'elle est un peu plus récente que le codex lui-même (2). On ne sera sans doute pas loin de la vérité en l'attribuant à la première moitié du XIe siècle. L'écriture, d'allure un peu fruste, est assez caractéristique et présente quelques particularités intéressantes. On remarquera principalement l'abréviation de la finale -ον: l'ο est posé sur la lettre précédente, à laquelle est adjoint un trait oblique d'abréviation (/). A relever aussi l'abréviation de εἰσ (ε suivi d'une sorte de grand χ) dans le groupe εἰσ + une forme de l'article défini (τό, τούς, etc.) (3). Pour ce qui est de

(1) Description dans C. GIANNELLI, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti ... Codices Vaticani graeci. Codices 1485-1683*, Cité du Vatican, 1950, p. 171-174. Bibliographie du ms. dans P. CANART et V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (*Studi e testi*, 261), Cité du Vatican, 1970, p. 609-610.

(2) GIANNELLI, p. 172, no 4 (voir aussi p. 174).

(3) Reproductions de cette abréviation dans G. CERETELI, *Sokraščenija v grečeskih rukopisjah preimuščestvenno po datirovannym rukopisjam C.-Peterburga i Moskvy*, St-Pétersbourg, 1904, tabl. IV et T. W. ALLEN, *Notes on Abbreviations in Greek Manuscripts*, Oxford, 1889, tabl. III et IV (sur l'abréviation, voir *ibidem*, p. 13). Sur la présence de cette abréviation dans la souscription du Reg. gr. 75, voir Henrica FOLLIERI, *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti, temporum locorumque ordine digesti*,

l'origine de l'écriture, la seule chose que l'on puisse affirmer avec certitude est qu'elle n'est pas italo-grecque. La dédicace de François Akkidas à Sixte-Quint dit d'ailleurs explicitement du ms. qu'il a été apporté d'Orient: ... τοῦτο βιβλίον πολλῷ πόνῳ καὶ δαπάνῃ συνάξας ἐκ τῶν ἀνατολικῶν (1).

Les neuf lignes de texte conservées au recto du f. 74 sont très claires. Le verso, par contre, est assez effacé en divers endroits, en particulier dans la partie supérieure, où la lecture est plutôt malaisée. Dans notre édition, nous avons essayé de respecter autant que possible le texte du ms. et cela malgré d'évidentes corruptions; les corrections possibles sont signalées dans les notes qui suivent. L'orthographe des noms propres est celle du ms.

1. Ἐπὶ[1] τῷ ὀνόματί σου, Κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας, καὶ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου σου πνεύματος ἐπιτίθημι τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου ὁ δεῖνα τὸν ἐκ τῶν αἰσχρῶς βιούντων δεδεμένον τὴν τοῦ σώματος φύσιν καὶ ἐξαιτοῦντα τὴν λύσιν παρὰ σοῦ τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλοικτίρμονος θεοῦ.

2. Ἐπιτιμᾷ σοι Κύριος ὁ θεός, διάβολε, ὁ παραγενάμενος εἰς τὸν
κόσμον καὶ κατασκηνώσας ἐν ἀνθρώποις, ἵνα τὴν σὴν καθέλῃ τυραννίδα[1].
Ὁρκίζω σε οὖν, πᾶν πονηρὸν καὶ μιαρὸν καὶ ἐβδελυγμένον καὶ ἀλ<λ>ό-
τριον πνεῦμα, κατὰ τῆς δυνάμεως Ἰησοῦ[2] Χριστοῦ τοῦ πᾶσαν ἐξουσίαν
74v ἔχοντος ἐν οὐρανῷ[3] καὶ ἐπὶ γῆς, τοῦ εἰπόντος τῷ κωφῷ[4] | <καὶ> ἀλάλῳ
δαίμονι· Ἔξελθε ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.

3. Κατ' αὐτοῦ τοίνυν σε ὁρκίζω τοῦ ἐξελθεῖν καὶ ἀπελθεῖν ἐπὶ τὰς τῶν ποιησάντων κεφαλὰς καὶ τῶν ἐπιπεμψάντων, εἴτε ξένος ἐποίησεν ἢ παροδίτης ἢ μάγος ἢ μάγισ<σ>α[1] ἢ Πέρσης ἢ Πέρση ἢ Σύρος ἢ Σύρη[2]

1 1 crucem praem. cod.
2 1 sec. -ν- supra scrips. cod. — 2 ι(ησου)σ cod. — 3 οὐ(ρα)νωι cod. — 4 κοφῶι cod.
3 1 μάγεισα cod. — 2 sic cod.

commentariis et transcriptionibus instructi (*Exempla scripturarum*, IV), Cité du Vatican, 1969, p. 46, note 105; reproduction du colophon dans K. et Silva LAKE, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, IX, Boston, 1938, pl. 619 (ce renseignement concernant le Reg. gr. 75 nous a été aimablement communiqué par Mlle E. Follieri).

(1) F. 152r. Il s'agit là d'une formule habituelle d'Akkidas: voir, par exemple, la dédicace du Vat. gr. 1609 dans PG, 99, col. 1691-1692.

ἢ Γάλ<λ>ος ἢ Γάλ<λ>η ἢ Αἰγύπτιος ἢ Αἰγυπτία ἢ Ἴνδης[3] ἢ Ἴνδη ἢ οἰκεῖος ἢ οἰκεί<α>[4] ἢ πρεσβύτης ἢ γραῦς.

4. Κατ' ἐκείνου γάρ σε ὁρκίζω τοῦ Ἀδωναέ, Ἐλωή[1], Σαβαώθ, τὸν θεὸν τῶν θεῶν καὶ Κύριον τῶν κυρίων, τὸν θεὸν τῶν δυνάμεων, οὗ τῷ προστάγματι ξηραίνει[2] ἀβύσσους καὶ ἡ γῆ καθ' ὑδάτων ἐστήρικται καὶ ἡ ἀπειλὴ τήκει ὄρη. Αὐτὸς ἐπιτάσσει σοι δι' ἐμοῦ· φοβήθητι, ἔξελθε, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα.

5. Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὡς ὤφθης τῷ Μωσεῖ ἐν τῇ βάτῳ τοῦ πυρός, καὶ ἐκημώθησαν τὰ ὄρη ἀπὸ τοῦ φόβου σου· αὐτός, ὁ μέγας καὶ φοβερὸς θεός, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ[1], κήμωσον, βώβασον, χαλίνωσον πᾶν παράπτωμα καὶ βάρος ἐκ τῆς σαρκὸς τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα.

6. Ὡς ἐν τῷ λάκ<κ>ῳ Δανιὴλ ποτε τοὺς λέοντας, ὁ θεὸς ὁ θεός, ὕψωσον αὐτοῦ τὴν κεφαλήν, καὶ <λ>αβέτωσαν {α}ἰσχύν{η}[1] διπλῆν· ὕψωσον δέ, ὁ θεός, τὴν κεφαλὴν τοῦ δούλου σου ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

7. Ὁρκίζω σε, πᾶν πονηρὸν καὶ μιαρὸν καὶ ἐβδελυγμένον πνεῦμα <. . . .>[1] τὸ τῆς αὐτοῦ θεότητος πνεῦμα τοῖς ἀφήτορσιν ἐμπνεύσαντος καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμπράξαντος καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην εὐσεβείας πληρώσαντος.

8. Φεῦγε, δραπέτευσον, ἀναχώρησον, πᾶν δαιμόνιον ἀκάθαρτον, κακόν, ἐνεργή<ς>[1], καταχθόνιον, βύθιον, ταρτάρ<ι>ον[2], ψευδές[3], πλάνης, ἀπατηλόν, ἀθέατον, θεατόν, ἀθέατον μὲν δι' ὑπόκρισιν, θεατὸν δὲ δι' ἀναίδειαν· ἢ ὅθεν ὅπου ἐὰν τυγχάνῃ<ς>[4], ἢ ὅθεν ἀπέρχῃ, ἢ αὐτὸς[5] ὁ Βεελζεβούλ, ἢ κατασ<εῖ>ον ἤτοι φονικὸν ἢ ζωοφανὲς ἢ[6] δρακοντοειδὲς ἢ θηριο<πρ>όσωπον[7],

9 ἢ ὡς ἀτμὶς ἢ ὡς καπνὸς φαινόμενον[1] ἢ ὡς πῦρ ἀλ<λ>οιούμενον ἢ ἐν φαντασίαις παραφαινόμενον ἢ ὡς ἄρσεν ἢ ὡς θῆλυ ἢ ὡς ἑρπετὸν ἢ[2] ὡς πετεινὸν ἢ νυκτόλαλον[3] ἢ κωφὸν ἢ ἄλαλον ἢ ἐξ ἐπιδρομῆς ἢ ἐν

3 3 ἴνδ(η)σ cod.; exspectes ἰνδός. — 4 οἰκη sic cod., -η supra scripto.

4 1 sic cod. — 2 ξηναίνει cod.

5 1 χαιρουβειμ cod., -αι- post corr.

6 1 ἀβετ(ω)σ(αν) αἰσχύνη sic cod.

7 1 deesse videntur verba aliquot, de quibus in commentario leges.

8 1 ἐνεργὴ cod. — 2 τάρταρ(ον) cod.; eandem lectionem praebet Leningr. gr. 226 — 3 ψεῦδο(ν) sic. cod.; an legendum ψεῦδος ? — 4 τυγχάνει cod. — 5 post αὐτὸς plerique codices exhorcismi s. Basilii addunt εἶ. — 6 post corr. ex ει cod. — 7 θηριοωσωπ(ον) sic cod., primo -ω- fortasse ex π corr.

9 1 φαινόμενο(σ) cod. — 2 εἶ cod. — 3 νυκτολ(α)λ(ὸν) cod., -(ὸν) post corr.

ὑπνίῳ βαρὺ ἢ ἐν νόσῳ ἢ ἐν μαλακίᾳ ἢ ἐν γελοίῳ{τα} ῥέμβον ἢ δάκρυα φιλήδονα ἢ λάγνον ἢ λυσ<σ>ῶδες ἢ ἐπιθυμητικὸν ἢ νεκρομαντείαις[4] ἢ μέθης αἱμάτ<ων>[5] ἢ ταραχοποιητικὸν[6] ἢ ἀναιδὲς ἢ φιλόνεικον ἢ ἀκατάστατον τῇ σελήνῃ συναλ<λ>οιούμενον.

10. Ἔξελθε, ὑπαναχώρησον· κατ' ἐκείνου γάρ σε ὁρκίζω τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Sources de l'exorcisme.

Comme nous l'avons déjà signalé au début de cet article, l'exorcisme du Vat. gr. 1572 est fait de bribes et de morceaux. Les lignes qui suivent sont consacrées à l'identification des textes mis à profit par l'auteur pour fabriquer son exorcisme (1).

§ 1 – Le début de l'exorcisme (Ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου ... τὸν δοῦλόν σου ὁ δεῖνα) est repris à l'εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον de l'*ordo* baptismal = F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 390, l. 18-391, l. 2; J. GOAR, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum*, 2e éd., Venise, 1730, p. 275, l. 1-3. La seconde partie du § 1, dont nous n'avons pas retrouvé la source, pourrait tout aussi bien provenir d'une prière de pénitence que d'un exorcisme.

§ 2 – La première phrase du paragraphe (Ἐπιτιμᾷ σοι... τυραννίδα) provient du début de l'ἀφορκισμὸς α' de l'*ordo* baptismal = CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 391, l. 26-28; GOAR, p. 275, l. 28-30. La seconde phrase (Ὁρκίζω σε... εἰς αὐτόν), avec les citations de *Matth.* XXVIII, 18 et *Marc.* IX, 25, est empruntée à l'ἀφορκισμὸς β' du même *ordo* = CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 393, l. 5-10;

9 4 νεκρομανδίαισ cod. — 5 αἱματ( ) cod., -τ sup. -α- scripto (pro αἵματα ?) — 6 ταραχοπνϊτικὸ(ν) sic cod.

(1) Sur les textes byzantins d'exorcisme, on trouvera une abondante bibliographie dans A. STRITTMATTER, *Ein griechisches Exorzismusbüchlein. Ms. Car. C 143b der Zentralbibliothek in Zürich*, dans *Orientalia christiana*, 20 (1930), p. 169-178 et 26 (1932), p. 127-144. Plusieurs exorcismes sont édités dans A. DELATTE, *Anecdota Atheniensia*, I: *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions* (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége*, 36), Liège et Paris, 1927, p. 228-263 (d'après l'Athen. 825, a. D. 1710). Voir aussi la description du Vat. gr. 1538, ms. du XVe siècle contenant de nombreux exorcismes, dans GIANNELLI (cfr. p. 244, note 1), p. 100-109 et L. DELATTE, *Un Office byzantin d'exorcisme* (*Ms. de la Lavra du Mont Athos*, Θ 20) (*Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres: Mémoires*, 2e sér., 52), Bruxelles, 1957.

GOAR, p. 276, l. 13-18. Nous avons conservé πᾶν πονηρὸν comme dans le ms. (cfr. au § 8 πᾶν δαιμόνιον) au lieu d'adopter la correction habituelle en παμπόνηρον (CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 393, l. 5; GOAR, p. 276, l. 14); l'Euchologe Barberini, f. 89v, porte également παν πονηρον.

§ 3 – Le texte est ici fort proche d'un passage de la προσευχὴ ἄλλη τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ dans l'édition de STRITTMATTER, *Exorzismusbüchlein*, II, p. 142, l. 3-8: καὶ ἀπέλθατε ἕκαστον εἰς τὰς κεφαλὰς τῶν ποιησάντων καὶ ἐπιπεμψάντων καὶ τῶν συνειδότων, εἰ ξένος ἐποίησεν ἢ ἴδιος, ἢ παροδίτης ἢ μάγος ἢ μάγισσα, εἰ Πέρσης ἢ Πέρσισσα, εἰ Σύρος ἢ Σύραινα, εἰ Αἰγύπτιος ἢ Αἰγυπτία, εἰ Ἀσιανὸς ἢ Ἀσιανή, εἰ Ἑβραῖος ἢ Ἑβραία, εἰ Ἰνδὸς ἢ Γάλλος, εἰ Ἀφρὸς ἢ Ἀφρά, ...

§ 4 – Une source directe de ce paragraphe ne nous est pas connue. Les éléments dont il est constitué n'ont cependant rien d'original. La première partie pourrait avoir été inspirée par les exorcismes attribués à saint Basile, dont le premier commence précisément par les mots Ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ Κύριος τῶν κυρίων (GOAR, p. 578), tandis que le second offre le parallèle suivant: Ὁρκίζω σε, πνεῦμα ἀκάθαρτον, κατὰ τοῦ θεοῦ Σαβαὼθ καὶ πάσης στρατιᾶς ἀγγέλων θεοῦ, Ἀδωναΐ, Ἐλωΐ, ... (GOAR, p. 579, l. 24-26). Pour le passage οὗ τῷ προστάγματι ... τήκει ὄρη, la source doit être recherchée, semble-t-il, dans les deux premiers exorcismes du baptême (CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 393, l. 13-14 et 392, l. 9-10). La formule finale peut avoir été reprise également au premier exorcisme du baptême: Αὐτὸς γὰρ καὶ νῦν ἐπιτάσσει δι' ἡμῶν. Φοβήθητι, ἔξελθε, ὑπαναχώρησον ἀπὸ τῶν πλασμάτων τούτων (CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 392, l. 10-12).

§ 5 – Nous n'avons pas identifié la source de ce paragraphe. L'hypothèse la plus probable est que l'auteur de l'exorcisme a inclus ici en bloc une prière (pour les pénitents ou pour les malades) formée des § 5 et 6.

§ 6 – Continuation de la prière du paragraphe précédent. L'incise καὶ λαβέτωσαν ἰσχὺν διπλῆν est attestée dans le premier exorcisme de saint Basile (GOAR, p. 579, l. 11).

§ 7 – A partir d'ici, le Vat. gr. 1572 suit mot à mot le second exorcisme de saint Basile publié par Goar (1). Ce paragraphe corres-

(1) Sous le titre Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ. Dans les témoins les plus anciens, cet exorcisme ne porte aucun titre et suit immédiatement l'exorcisme Ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ Κύριος τῶν κυρίων attribué à saint Basile.

pond à GOAR, p. 580, l. 5-9. Le texte est assez corrompu, comme du reste dans la plupart des témoins de l'exorcisme de saint Basile (1). La solution la plus simple est sans doute de suppléer l'évidente lacune du Vat. gr. 1572 par les mots suivants: Ὁρκίζω σε... <κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος τοῦ> τὸ τῆς κτλ. La succession des trois articles n'est pas très élégante, mais elle permet peut-être d'expliquer la confusion qui s'est instaurée dans la tradition manuscrite et les tentatives de corrections que l'on relève dans certains témoins.

§ 8 – Suite de l'exorcisme de saint Basile = GOAR, p. 580, l. 9-14. Pour la première partie (jusque ἀναίδειαν), voir aussi F. PRADEL, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, III, 3), Giessen, 1907, p. 262, l. 3-6.

§ 9 – Suite de l'exorcisme de saint Basile = GOAR, p. 580, l. 14-22. La plupart des témoins de l'exorcisme ont un texte corrompu à l'endroit ἐν γελοίῳ{τα} ῥέμβον; ainsi le Leningr. gr. 226 (αγγελοτα ρεμβον) ou le Vat. gr. 1554 (εἰς γέλατι ῥέμβω); on avait sans doute à l'origine la forme εἰς γέλωτα, attestée par exemple dans le Vat. gr. 1571. Quant à μέθης, la tradition manuscrite hésite entre le génitif singulier et le datif pluriel μέθαις.

§ 10 – La conclusion reprend les formules usuelles d'exorcisme (cfr. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 392, l. 21-23: Ἔξελθε καὶ ἀναχώρησον ... κατ' ἐκείνου γάρ σε ὁρκίζω).

ANDRÉ JACOB

(1) STRITTMATTER, *Exorzismusbüchlein*, I, p. 176-177 donne une liste de 15 mss contenant l'exorcisme en question, auxquels il faut ajouter le Zurich Car. C 143b, qui fait l'objet de l'étude du savant bénédictin. Parmi les mss non mentionnés dans cet article, il convient de signaler le Leningr. gr. 226: cfr. A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)*, dans *Le Muséon*, 78 (1965), p. 199, no 221 (le plus ancien témoin connu); citons aussi le Vat. gr. 1554 (XIIe siècle; GIANNELLI, p. 141), le Vat. gr. 1811 (a. D. 1147; P. CANART, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti ... Codices Vaticani graeci. Codices 1745-1962*, Cité du Vatican, 1970, p. 185), le Barber. gr. 345, f. 78r (XIIe siècle), le Barber. gr. 393, f. 142v (XIIe siècle), le Barber. gr. 431, f. 91v et 124r (XIIe siècle), le Bodl. Auct. E 5.13, f. 112v (XIIe siècle), le Vat. gr. 1538 (XVe siècle; GIANNELLI, p. 101), le Vat. gr. 1571 (XVe-XVIe siècle; GIANNELLI, p. 168).

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Saint BASILE, *Les Règles monastiques*. Introduction et traduction par Léon LÈBE O.S.B. Avant-propos par Olivier ROUSSEAU O.S.B. Èd. de Maredsous 1969, p. 368. Id., Saint BASILE, *Les Règles morales et portrait du chrétien*, Introduction et traduction Léon LÈBE O.S.B., Èd., de Maredsous 1969, p. 200.

Les Ascétiques de Saint Basile ont été de nos jours l'objet de recherches très approfondies. Une édition critique que la collection « Sources Chrétiennes » compte entreprendre, est donc extrêmement souhaitable. On la réclame souvent, mais elle demande du temps encore avant d'être réalisée. On se demande justement si cela vaut la peine de remettre en circulation dans les milieux de langue française une nouvelle traduction avant que le nouveau texte critique soit proposé. Mais elle est justifiée pour des raisons pratiques. Le texte de Godefroy Hermant (éd. en 1673 et 1838) demeure vieillot.

Pendant près de quarante ans, le nouveau traducteur a passé ses loisirs à la perfectionner et à la mettre en accord avec l'original grec. Ce travail ne sera donc pas perdu et rendra service à ceux qui préparent l'édition nouvelle. En lisant le texte du P. Lèbe il nous revient ce vieil axiome: l'amour est le meilleur moyen de la compréhension. L'enthousiasme latent et l'admiration pour la pensée basilienne fait trouver au traducteur des expressions parfois très heureuses. Un effort purement philologique ne parviendrait jamais a savoir les formuler. Et la langue française, autant que nous pouvons en juger, sans heurter l'oreille par des anachronismes, conserve l'onction sacrée de ce milieu de monachisme ancien.

T. ŠPIDLÍK, S.J.

Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, (Bibliothèque oecuménique 10), Les Editions du Cerf, Paris 1969, pp. 112.

Le regretté Paul Evdokimov a toujours eu le souci, sa vie durant, de souligner l'importance de l'Esprit Saint dans la tradition et la spiritualité orthodoxes. Aussi cet Essai figure-t-il, en bonne place, parmi les derniers livres qu'il ait écrits.

Dans une première partie, l'Auteur esquisse un bref aperçu de la théologie trinitaire dans la patristique, à propos de laquelle il met en relief la pneumatologie de la tradition orientale avant d'aborder nommément la question disputée de la Procession de l'Esprit Saint.

Une seconde partie situe la pneumatologie des Pères dans l'économie du salut.

L'A., qu'une large expérience oecuménique avait particulièrement sensibilisé au dialogue, a su dépasser certains parti-pris, encore fréquents chez plusieurs théologiens orthodoxes, vis à vis de la pensée latine.

On eut souhaité toutefois quelques éclaircissements à propos de certaines affirmations au sujet de la tradition orientale et orthodoxe selon lesquelles le Christ ne serait que le précurseur de l'Esprit et la Pentecôte la fin ultime de l'économie trinitaire du salut (p. 89) et où l'A. semble concevoir les rapports entre le Christ et l'Esprit au sein de l'Oikonomia d'une façon plus chronologique qu'ontologique (p. 90).

G. Dejaifve S.J.

T. P. O'Malley S.J., *Tertullian and the Bible*. Language – Imagerie – Exegesis. Dekker und Van de Vegt. Nijmegen - Utrecht 1967, p. 186.

Nella collana « Latinitas Christianorum Primaeva » diretta da Christine Mohrmann, il fascicolo 21 ci offre questo accurato studio su aspetti letterari di quel rètore che fu Tertulliano.

L'opera si divide nettamente in tre parti, di cui la prima, forse la più originale, presenta molti casi di vocaboli biblici « estranei » per il lettore del suo ambiente, che Tertulliano sostituisce con altri termini più correnti, dopo aver constatato la loro equivalenza quanto al senso. Queste glosse spiegano in termini più chiari p. es. le parole *sophia*, *sermo*, *moechia*, *fornicatio*, *caro et sanguis*, *cor*, *adpretiatus*, *problemata*. Altre volte Tertulliano segnala le sfumature che presso i Montanisti ha il termine *ecstasis*.

Con uno sforzo parallelo l'autore africano traduce le figure linguistiche della Bibbia in espressioni più accessibili al mondo latino in cui vive. Quest'aspetto viene illustrato nel capitolo II. Nel III si studiano i principi dell'esegesi di Tertulliano, a proposito della quale egli spiega i termini *aenigma*, *allegoria*, *figura*, *simplicitas*, quest'ultimo in modo diverso da quello di S. Girolamo.

Il volume del P. O'Malley è impostato sullo schema letterario-filologico e si astiene dall'approfondire nelle radici teologiche dei principi e delle idee di Tertulliano. Così studiando la sua « regula fidei » (p. 133) si avrebbe potuto alludere a quella invocata da S. Ireneo (adv. Haer. 1,22,1). Ma proprio uno studio così metodico e ricco di risultati e di suggerimenti mostra quanto sia utile una tale indagine per lo studio della patristica.

La presentazione tipografica è eccellente e chiara. Appena vi sono *errata*. Ho notato (p. xv): *Tertuliano y la doble formula en al simbolo apostolico* invece di *Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico*.

I. Ortiz de Urbina S.I.

Bischof Dr. Nikolaj (Kožucharov) von Makariopol, *Svetata Evcharistijna Žertva, Izjasnenie na Pravoslavnata Liturgija*, (*Das Heilige Eucharistische Opfer, Erklärung der orthodoxen Liturgie*), Sinodalno Izdatelstvo, Sofia 1968, 233 Seiten.

In diesem Buche bietet der Rektor der Geistlichen (Theologischen) Akademie des Hl. Klemens von Ochrida in Sofia eine Darstellung der orthodoxen Lehre über die Eucharistie. Es ist eine gefällige und sprachlich schöne Darstellung, die sich an einen weiteren Leserkreis wendet, ohne Bezugnahme auf rein theologische oder kontroverstheologische Fragen zwischen Osten und Westen, die vom Verfasser in mehreren Artikeln des Jahrbuches der Theologischen Akademie (*Godišnik na Duchovnata Akademija*) behandelt worden sind. Hierher gehören die folgenden Studien: *Die Hl. Eucharistie als Opfer* (bulgarisch mit französischer Zusammenfassung [*Godišnik*, Band IV (XXX), 1, 1954-55, S. 1-18]); *Die grundlegenden Ideen in der Heiligen Eucharistie, Ein Versuch, das Wesen der heiligen Eucharistie zu bestimmen und zu erklären* (bulg., bzw. englisch [*Godišnik*, Band XII (XXXVIII), 1, 1962-63, S. 3-36; *Die eucharistische Epiklese als theologisches Problem* (bulg., bzw. franz. [*Godišnik*, Band XIV (XL), 1, 1964-65, S. 3-65). Gerade dieser letzte Artikel, in dem sich der Verfasser u.a. mit einer Studie des Rezensenten (*Zum Problem der Epiklese anläßlich der Veröffentlichung eines russischen Theologen, Or.Chr.Per.* 15 (1949) S. 368-404) auseinandersetzt und seine eigene, ökumenisch inspirierte Lösung vorschlägt, verdiente eine eingehendere theologische Behandlung, die jedoch an dieser Stelle nicht möglich ist.

Das zuerst genannte Buch des Bischofs Nikolaj handelt vom christlichen Kult, vom Gotteshaus und der Hierarchie, von den verschiedenen Namen der Eucharistie, vom Wesentlichen an der Eucharistie, von der Eucharistie als Opfer, als Mittel zum ewigen Leben, als Mahl, als Symbol des Todes und Erlösungswerks Christi, dann von der Eucharistiefeier nach den Berichten der Hl. Schrift, zur Zeit der Apostel und Urkirche und in der folgenden Zeit, von den zwei Formen der byzantinischen Liturgie (der Basilius- und Chrysostomus-Liturgie), von den verschiedenen Teilen der Liturgie, vor allem dem Kanon oder der Anaphora, von Gebet und Gesang. Besonders fragt der Autor nach der persönlichen Stellung des Christen zur Eucharistie und zur gemeinschaftlichen Eucharistiefeier. Gegen Ende stellt er den russischen Heiligen, den Priester Johannes von Kronstadt, als Vorbild hin bei der Feier der Eucharistie. Alles schließt mit einem Ausblick zum christlichen Westen, mit einem wunder-

schönen Gebet des hl. Ambrosius von Mailand, das die Diener des Heiligtums beten sollen, wenn sie sich zum Dienst der Liturgiefeier anschicken.

Bischof Nikolaj hat durch seine theologischen Studien über das Geheimnis der Eucharistie und die in seinem Buch dargelegten Gedanken bereits vorgearbeitet für den Auftrag, den die bulgarische orthodoxe Kirche für die kommende all-orthodoxe Synode erhalten hat: Ihr Thema ist die Liturgie, die Beteiligung der Gläubigen an der Eucharistiefeier und am kirchlichen Leben.

B. SCHULTZE S.J.

Paul EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, Les Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 244.

Ce volume qui reproduit le texte d'un cours donné à l'Institut d'Etudes oecuméniques de l'Institut catholique, ne prétend pas nous livrer une étude fouillée de la christologie dans la pensée russe.

Si l'on excepte le premier chapitre qui retrace les grands thèmes de la christologie dans la patristique grecque, l'A. s'attache surtout à montrer comment la dévotion au Christ a d'abord marqué la spiritualité russe (ch. 2) puis, dans le ch. 3, il développe les divers aspects que cette christologie vécue a revêtus au cours du XIXème siècle en commençant avec le mouvement slavophile jusqu'à l'époque contemporaine.

Parmi les exposés les plus denses, il convient de citer ceux qui sont consacrés à A. Khomiakov et à Vl. Soloviev et à quelques écrivains comme Gogol, Dostoievsky et Léon Tolstoi.

Après l'éclipse que constitue l'école moraliste qui débute avec le Métropolite Khrapovitsky, l'A. nous fait un exposé très synthétique de l'oeuvre des grands penseurs russes de l'époque moderne qui compte des noms aussi prestigieux que ceux de S. Frank, de Berdiaev, des Pères Florensky et S. Boulgakov. Avec le P. G. Florovsky commence la période que l'A. caractérise comme celle du renouveau de la théologie néopatristique et qui compte des écrivains comme Vl. Lossky, lui même fils d'un grand philosophe (Nicolas Lossky), les Pères Meyendorff et Schmeman, sans oublier Mgr Cassien (Besobrasov) qui fut longtemps recteur de l'Institut St Serge.

Une section particulière est dédiée à l'ecclésiologie eucharistique du P. Nicolas Afanassiev.

Ce volume qui comporte des notes biographiques et bibliographiques choisies sur chacun des auteurs, constitue, à ce jour, la meilleure introduction — la mieux écrite et la plus accessible aux non-initiés — que nous ayons en français sur cette période brillante de la philosophie religieuse russe selon une de ses dimensions les plus caractéristiques dans sa confrontation avec la pensée occidentale.

G. DEJAIFVE S.J.

Stergios N. Sakkos, Dr. theol., *Οἱ τελῶναι, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Thessaloniki 1968, 226 Seiten.

Der Verfasser, griechisch-orthodoxer Theologe und Exeget (siehe *Or.Chr.Per.* 35 (1969), S. 516-518), legt hier die Studie vor: *Die Zöllner, Ein Beitrag zur Geschichte der Zeit Jesu Christi*. Die Tatsache, daß der Herr mit den Zöllnern umging, erregte das Ärgernis der Pharisäer. Sakkos stellt diesen Bericht der Evangelisten in einen weiteren geschichtlichen und exegetischen Rahmen. Er stützt sich bei seiner Untersuchung neben der Schrift auf zahlreiche antike Schriftsteller (griechische, hellenistische, römische, jüdische und frühchristliche) sowie auf Ostraka und Papyri.

In Kapitel I unterscheidet er, als im Altertum bekannt, Abgaben, Zölle und Steuern (diese mit ihren verschiedenen Unterarten) und geht ihrem Entstehen nach. In Kapitel II legt Sakkos die Steuergebräuche des Altertums dar, besonders in Griechenland und im römischen Reich, in Kapitel III in Israel (von Moses bis zur römischen Herrschaft und dann während der römischen Herrschaft). Im IV. Kapitel zeigt dann der Verfasser, warum die Zöllner sowohl bei den Bürgern als auch besonders bei den unterworfenen Völkern verhaßt waren und ihr Beruf überall als unehrenhaft und schimpflich galt, neben anderen Arten solcher Berufe (siehe die Tafel auf S. 137-139).

Kern und Höhepunkt der Untersuchung bildet Kapitel V: Die Zöllner und Christus (S. 142-188). Christus verurteilt das schlechte Tun der Zöllner (Mt. 5,46; Mt. 18,17; Mt. 21,31-32). Der Vorläufer Christi gibt den Zöllnern Lebensanweisungen (Lk. 3,12-13). Christus beruft den Matthäus-Lewi und macht ihn zum Apostel (Mt. 9,9-10; Mk. 2,14-15; Lk. 5,27-29). (Der Berufene nennt sich selbst im Apostelkatalog [Mt. 10,3] — im Unterschied zu Mk. und Lk. — den Zöllner). Diese Berufung wird den Pharisäern und Schriftgelehrten zum Anstoß (Mt. 9,11-13; Mk. 2,16-17; Lk. 5,30-32), dem Herrn aber Anlaß zu erklären, daß er nicht gekommen ist, Selbstgerechte zu berufen, sondern Sünder zur Umkehr. Christus beruft den Zachäus (Lk. 19,1-10). Christus ist "der Freund der Zöllner und Sünder" (Lk. 7,34; Mt. 11,19). Schließlich finden sich im Evangelium 5 Gleichnisse, in denen die Zöllner eine Rolle spielen; eins steht bei Matthäus allein, eins bei Lukas und Matthäus, drei stehen nur bei Lukas (S. 182 ff.). Die Parabel vom verlorenen Schaf (Lk. 15,4-7; Mt. 18,12-14) und die von der verlorenen Drachme (Lk. 15,8-10) wurden wegen der Zöllner und Sünder vorgetragen, desgleichen die Parabel vom verlorenen Sohn (Lk. 15,11-32). Meisterhaft ist die Gegenüberstellung von Zöllner und Pharisäer bei Lk. 18,9-14. Und an die Parabel von den ungleichen Brüdern (Mt. 21,28-31f.) schließt der Herr die Erklärung, daß Zöllner und Buhlerinnen zuvor ins Reich Gottes kommen werden, daß sie der Botschaft des Täufers geglaubt haben.

Der Vorzug dieser abgerundeten Untersuchung liegt nicht nur in der genauen wissenschaftlichen Durchführung (mit Verzeichnissen

der Schriftstellen, Sach- und Namenregistern wie umfangreicher Bibliographie) bei reichlicher Verwendung der Schriftkommentatoren (vor allem des Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius Z.), sondern auch und gerade im Hinweis auf eine tiefere Theologie der Erlösung und des Erlösers, der im verdorbenen und verrufenen Zöllner die Spuren des ursprünglichen Gottesbildes sieht und freilegt.

B. SCHULTZE S.J.

Stergios N. SAKKOS, Dr. theol. *Ἡ ἔρευνα τῆς Γραφῆς*, Verlag Ἡ Ἀπολύτρωσις, Thessalonike 1969, 272 Seiten. — *Ὁ Σταυρὸς εἰς τὴν Π. Διαθήκην*, Verlag Ὁ Σταυρός, Athen 1969, 133 Seiten.

Die in diesen beiden Büchern gesammelten, schon vorher veröffentlichten patristisch inspirierten Aufsätze über biblische Themen wenden sich an einen weiteren Leserkreis. Es wurde daher auf einen wissenschaftlichen Apparat mit Anmerkungen und Verweisen verzichtet. Dies berührt aber — wie der Verfasser selbst im Vorwort zum ersten Buch sagt (S. 6) — den wesentlichen Inhalt nicht.

Im ersten Band (*Die Erforschung der Schrift*) sind 24 meist kurze Artikel enthalten. Nach einem Einleitungsartikel, dessen Titel ("Τὸ ἄντλημα") durch die Szene am Jakobsbrunnen (Joh. 4) inspiriert ist, folgen die einzelnen in drei Teile zusammengefaßten Untersuchungen: a) über schwierige Schriftstellen (wie z. B. "Friede und Schwert" [Mt. 10,34]; "Berühre mich nicht!" / "Halte mich nicht fest!" [Joh. 20,17]; über den Schleier der Frauen [1 Kor. 11,5-10]; über Ritualvorschriften des Alten Bundes im Lichte des Neuen [Kol. 2,16-23]: es ist der längste Beitrag von allen; "Der Name des Antichristen" [Offbg. 13,18]); b) über den Hl. Geist, Maria, die Apostel; und c) über einige hagiographische Themen (z. B. die Volkszählung bei Lk. 2, 1ff.; "Knechtschaft und Freiheit"; "Verkündigung und Gebet").

Das zweite Bändchen handelt über *Das Kreuz im Alten Testament*. Diese Untersuchung in 22 Beiträgen folgt den Spuren der heiligen Väter, die mit viel Scharfsinn die Vorbilder des Kreuzes ausfindig machten im Anschluß an das zu Nikodemus gesprochene Wort des Herrn (Joh. 3,14-15) und das Wort des Apostels Paulus an die Korinther (1. Kor. 10,1-4). Greifen wir einige Titel heraus: "Der Baum des Lebens" (Gen. 2,9; 3,22-24); "Das Urevangelium" (Gen. 3,15); "Das Opfer Isaaks" (Gen. 22,1-12); "Das Wasser von Mara" (Ex. 15,22-27); "Der grünende Stab" (Num. 17,16-27); "Die eherne Schlange" (Num. 21,8-9); "Stock und Stab" (Ps. 2,9; 22,4; 44,7; 73,2; 109,2); "Das Zeichen Thau" (Ez. 9,4). Den Abschluß bildet ein Artikel über "Vorbilder und Prophezeiungen".

Auch in diesen beiden Büchern fehlen keineswegs ein Verzeichnis der Schriftstellen, ein Namen- und Sachregister. Es erübrigt sich zu betonen, daß die Benutzung dieser Studien auch dem Fachexegeten und dem Theologen zahlreiche Anregungen zu vermitteln vermag.

B. SCHULTZE S.J.

Stergios N. SAKKOS, Dr. theol., *'Ιωάννου 10,29, Συμβολὴ εἰς τὴν κριτικὴν τοῦ κειμένου τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Thessalonike 1968, 71 S. — *'Ιωάννου 8,25, Συμβολὴ εἰς τὴν γλωσσικὴν ἐξέτασιν τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Thessalonike 1969, 88 S.

Beide Studien sind versehen mit einer reichen (alten und neuen) Bibliographie, mit Verzeichnissen der Schriftstellen, mit Namen- und Sachregister.

Im erstgenannten Bändchen untersucht Sakkos Joh. 10,29 unter dem Titel *Ein Beitrag zur Textkritik des Neuen Testaments* (Zusammenfassung in deutscher Sprache S. 65-66). Dieser Vers wird nach den alten Handschriften geprüft; es werden nach ihm 30 alte kirchliche Schriftsteller (Väter) befragt (16 Griechen und 14 Lateiner); und außerdem werden zur sprachlichen und theologischen Prüfung 30 Ausgaben des Neuen Testaments und 100 Exegeten seit dem 15. Jahrhundert herangezogen. (Hier mag gleich ein Versehen im deutschen Text berichtigt werden: Statt « 100 ἑρμηνευτῶν νεωτέρων τοῦ ΙΕ' αἰῶνος » [S. 7] wurde übersetzt: "von etwa hundert neueren Autoren des 15. Jahrhunderts" [S. 65]). Nach Schütz und Birdsall liefert Sakkos die dritte Monographie zum besagten Text.

Im Zusammenhang von Joh. Kapitel 10 ist von Christi Schafen die Rede, die niemand seiner Hand entreißen kann (Vers 10,28). Dann heißt es in deutscher Übersetzung: "Mein Vater, der sie mir gegeben hat, ist mächtiger als alle". Die neuere Textkritik unterscheidet auf Grund der Textüberlieferung 5 verschiedene Formen dieses Verses (S. 32-40). Sakkos legt jeweils dar, welche Argumente die Vertreter der einzelnen Meinungen vorbringen und wie sie sich das Entstehen der von ihnen zurückgewiesenen Lesarten vorstellen. Die an zweiter Stelle von Sakkos aufgeführte Variante ist die der Vulgata: "Pater meus, quod dedit mihi, maius omnibus est". Sakkos entscheidet sich aber für die erste, die von der ganz überwiegenden Mehrheit der neueren Exegeten angenommen wird und die er so formuliert: "'Ο Πατήρ, ὃς ἔδωκέ μοι, μείζων πάντων ἐστίν". Es geht nämlich dem Evangelisten — wie Sakkos zeigt — darum, daß Christus indirekt den Juden seine Gleichheit mit dem Vater vorhält.

Eine Frage erhebt sich im Leser, warum nämlich Sakkos bei der griechischen Formulierung sich in einigen Einzelheiten nicht genau an den Text hält, der folgendermaßen lautet: "ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι πάντων μείξων ἐστίν". Er läßt das "μου" aus, sagt statt "δέδωκεν" "ἔδωκε" und stellt "πάντων μείζων" um.

Die zweite Studie ist Joh. 8,25 gewidmet: *Ein Beitrag zur sprachlichen Untersuchung des Neuen Testaments* (Zusammenfassung deutsch S. 70-73). Sakkos untersucht die Exegese des Textes bis zur Gegenwart, angefangen mit dem 4. Jahrhundert, aus dem die erste uns erhaltene Erwähnung und Deutung stammt. Er hofft, alle alten griechischen Schriftsteller berücksichtigt zu haben. Die ost-westliche Sinndeutung der Stelle ist nur möglich, wenn zuvor festgestellt wird, ob die lateinische Übersetzung der Vulgata richtig oder irreführend ist.

Im Zusammenhang drohte Jesus seinen ungläubigen Zuhörern, sie würden in ihrer Sünde sterben. "Da fragten sie ihn: 'Wer bist du denn?' Jesus antwortete ihnen: ..." (Joh. 8,25). Eine deutsche Übersetzung fährt fort: "Warum spreche ich überhaupt zu euch?" (ebenda, Vers 25). Statt dessen steht in einer italienischen Übersetzung: "Precisamente ciò che io vi dico" ("Eben das, was ich euch sage"). Der griechische Text lautet: " Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν". Die lateinische Vulgata aber hat: "Principium, qui [oder "quia" oder "quod"] et loquor vobis". In der Itala stand zuvor statt "Principium" "Initium". So sind verschiedene (16) Varianten des lateinischen Textes entstanden. Welches ist nun der Sinn des griechischen Urtextes? Nach der griechischen Überlieferung kommt dem Wort des Herrn keinerlei dogmatische Bedeutung zu, während sich auf Grund der lateinischen Übersetzung tiefsinnige Deutungen gebildet haben. Die modernen Exegeten weisen jedoch sämtlich die lateinische Auslegung zurück, in der "principium" irrtümlich als Nominativ aufgefaßt wurde. Unklar bleibt Joh. 8,25 auch in den anderen Übersetzungen (den syrischen, den koptischen, der armenischen, georgischen und gotischen).

Sakkos beschäftigt sich eingehend mit den einzelnen Auslegungen, die sich teils auf verschiedene Interpunktionen stützen, teils eine Veränderung oder sogar den Ausschluß der Textstelle vorgeschlagen haben, eine sogar eine Randbemerkung eines alten Papyrus berücksichtigt. All diese Auslegungen weist Sakkos mit Recht zurück, da sie gegen den Sinn des Zusammenhangs verstoßen oder gegen die Regeln der griechischen Sprache. Er entscheidet sich für die einhellige Auslegung der griechischen Väter und späteren griechischen Schriftausleger (S. 48-51), die auch von 24 oder 25 modernen Exegeten angenommen wird (S. 51-52). Dagegen stehen nur 15 andere Autoren, deren Argumente Sakkos dann anführt (S. 52-53). Auf Grund seiner eingehenden sprachlichen Untersuchung und unter Herbeiziehung zahlreicher Stellen aus dem Alten und Neuen Testament wie aus antiken griechischen Schriftstellern kommt er zum Ergebnis, daß der Herr sagen wollte: "Warum rede ich überhaupt mit euch?" und daß die richtige lateinische Übersetzung lautet: "Omnino cur et loquor vobis?" (S. 67, Anm. 3; 73). Da sich in dem kurzen Satz mehrere idiomatische Wendungen der hellenistischen Sprache finden, ist die Übertragung selbst in das moderne Griechisch nicht leicht.

Beachtlich sind einige Schlußfolgerungen des Verfassers (S. 68 69; 73). Man bringe keine wörtliche Übersetzung von Idiomatismen; man übe Vorsicht im Gebrauch der alten Übersetzungen! Joh. 8,25 beweise wegen seines Idiomatismus, daß das vierte Evangelium ursprünglich griechisch verfaßt worden ist. Die letzte Schlußfolgerung jedoch — daß es 1. zur Lösung gewisser sprachlicher Probleme eines hochentwickelten Sprachgefühls bedürfe und daß 2. dies nur jemand besitzen könne, "dessen Muttersprache der Sprache des Neuen Testaments sehr nahe steht" (S. 73; 68-69) — können wir nur bezüglich des ersten Teiles annehmen. Denn es gibt tatsächlich Nicht-Griechen, die sich in den Geist des antiken Griechisch ebenso gut hineingelebt

haben. Überdies bestätigt Sakkos diese unsere Feststellung dadurch, daß er 8 verschiedene neugriechische Varianten dieses Verses mit seinen hellenistischen Idiomatismen vorschlägt (S. 67) und dadurch beweist, wie weit das heutige Griechisch gerade in den bei Joh. 8,25 vorkommenden Ausdrücken sich bereits vom früheren entfernt hat.

In der Bibliographie der zweiten Untersuchung führt Sakkos die Kommentare der griechischen Exegeten G. Konstantinou und B. [V.] Georgiades an (S. 85; vgl. 77; 33; bzw. S. 84; vgl. 76; 33); sie fehlten aber noch in der Bibliographie der ersten Untersuchung.

In beiden Untersuchungen könnte man noch hinweisen auf den Johanneskommentar des griechischen Exegeten P. Komnenos († 1923), Konstantinopel 1922.

Zu Joh. 10,29 bemerkt Komnenos: "Jesus fügt noch hinzu, daß die Ihm vom Himmlischen Vater anvertrauten Schafe (die Gläubigen), damit er ihnen das Leben gewähre und sie vom ewigen Verderben befreie, obschon sie so gewissermaßen in Seinen unmittelbareren Besitz übergehen, trotzdem auch weiter unter der schützenden Hand dessen bleiben, der eine höhere Gewalt (μείξων) besitzt als jeder andere (πάντων, männlich), so daß ihre Rettung... über jeden Zweifel erhaben ist" (S. 271). Aus dem Zusammenhang und besonders aus der Erklärung des folgenden Verses 30 geht deutlich hervor, daß Komnenos vollkommen mit Sakkos übereinstimmt (ebenda).

Joh. 8,25 wird von Komnenos wie folgt kommentiert: "Die Pharisäer fordern Jesus heraus, ausdrücklich und deutlich zu sagen, ob er der Messias sei, um eine Handhabe gegen ihn zu bekommen. Doch statt der mit List Ihm abverlangten Antwort bekundet Jesus seine Entrüstung durch den Satz (τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν) (*), der offenbart, daß sie sich als vollkommen Seines Wortes und seiner Lehre unwürdig erwiesen hatten" (S. 224). An der Stelle des Asteriskus verweist Komnenos auf Anmerkung 2, wo er zuerst noch einmal seine Version bringt, nach der "ὅτι" zu lesen ist, im Sinne eines Ausrufs. ("Τὴν ἀρχὴν" versteht er wie Sakkos als "ὅλως".). Dann aber fügt er hinzu, daß andere "ὅ, τι" schreiben und als indirekte Frage auffassen wie Chrysostomus. Des weiteren bemerkt er — ohne anzugeben, daß diese Deutungen auf die lateinische Übersetzung zurückgehen —, daß es noch andere Auslegungen gebe: Jesus spreche von Sich als dem vorzeitlichen Prinzip oder aber beharre auf dem, was er von Anfang an über Sich selbst gesagt und durch seine Worte und Werke kundgetan habe.

Jede dieser beiden Studien zeichnet sich aus durch Übersichtlichkeit, Klarheit und Gründlichkeit. Die von Sakkos getroffene Wahl ist beidemal gut begründet.

B. Schultze S.J.

Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes – Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1970, 2. Auflage, pp. 424.

Le Professeur Ratzinger réunit sous ce titre une série d'articles et d'études consacrées à l'ecclésiologie et publiées au cours des quinze dernières années.

L'ensemble est réparti en quatre grandes sections: I Histoire de l'ecclésiologie, II Eglise et ministère, III Eglise et sa réforme, IV Eglise et monde non-chrétien.

Si l'on excepte les contributions de théologie positive sur « Le concept de l'Eglise chez Tyconius » « La place de l'Eglise dans la piété d'Augustin » (domaine où l'auteur est un spécialiste) et « l'influence de la lutte des Ordres mendiants sur le développement du Primat », la grande majorité des études a trait à la théologie de l'Eglise et spécialement aux questions abordées par Vatican II comme « Primat et Episcopat » « La collégialité épiscopale selon Vatican II » et « ses implications pastorales » de même que « l'enseignement de l'Eglise sur la mission dans les documents de Vatican II, en dehors du Décret ad Gentes ».

Signalons en particulier les articles d'actualité, très intéressants, de la troisième partie sur la réforme de l'Eglise après le Concile: « Franchise et obéissance » « Que signifie le renouvellement de l'Eglise? » « Une Eglise ouverte au monde » « Le catholicisme après le Concile ».

Enfin, l'auteur consacre plusieurs études à un problème remis en vedette depuis le Concile: Eglise et salut — Appartenance à l'Eglise — le caractère absolu du christianisme.

Sans constituer un exposé synthétique et complet du mystère de l'Eglise, l'ouvrage du Prof. Ratzinger en éclaire bien des aspects aujourd'hui contestés et se recommande tout spécialement par le sérieux et la pénétration de son analyse comme par l'équilibre de ses solutions.

G. DEJAIFVE S.J.

Liturgica et Canonica

Jean DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits.* Edition comparative. Tome I: Le sacramentaire, Le supplément d'Aniane (= *Spicilegium Friburgense Vol. 16*), Éditions universitaires, Fribourg 1971, 765 p.

Eine ähnliche Bedeutung wie die Chrysostomus-Liturgie für einen Teil der Ostkirchen, hat das Sacramentarium Gregorianum nach und nach für den lateinischen Westen gewonnen. Dabei hatte sein Autor, Papst Gregor d.G., ganz offensichtlich nicht daran gedacht, daß dieses Meßbuch, das er (nach meinen Untersuchungen wohl i.J.592) für den papalen Gottesdienst während seiner Amtszeit redigiert hat, einmal mehr als tausend Jahre in der römischen Kirche und in allen ihren Missionsgebieten gebraucht würde. Er wünschte, im Gegensatz etwa zu Innozenz I (402-417), keinen Uniformismus in liturgischen Dingen. Er hat vielmehr den jetzt wieder zum Durchbruch gekommenen Grundsatz vertreten: « In una fide nihil officit ecclesiae consuetudo diversa » (Ep. I, 43).

Die Autorschaft Gregors am Gregorianum wird heute zwar gelegentlich bestritten, so vor allem von H. Ashworth (vgl. S. 50), sicher jedoch zu Unrecht. Derselben Meinung ist in der Einleitung zur Edition auch D. (S. 52), wenngleich er mit Recht betont, daß die Nachfolger dieses Papstes eine Anzahl von Formularen hinzugefügt haben (S. 53), so etwa das Formular für das Fest der « Hypapanti » am 2. Februar, das nicht vor dem Pontifikat des Papstes Theodorus (642-649) zusammengestellt worden ist, oder das des hl. Martin am 11. November. Die großen Muttergottes-Feste, Mariä Verkündigung (25. März), Himmelfahrt (15. August) und Geburt (8. September), hat der in Palermo, also im damaligen Bereich der byzantinischen Liturgie gebürtige Papst Sergius (687-701) in das Meßbuch Gregors eingefügt (S. 53).

Nachdem von D. in der Einleitung zuerst die verschiedenen Manuskripte näher genannt werden (S. 34-47), die der Edition zugrundeliegen — es handelt sich um eine kleine, jedoch repräsentative Auswahl aus einer fast unübersehbaren Zahl von Handschriften, deren älteste, nur fragmentarisch als Palimpsest erhalten, aus der Zeit um 700 stammt (S. 45) —, versucht er einen Überblick über die Geschichte des Sacramentarium Gregorianum zu geben (S. 53 ff.) und zwar aus seiner Sicht heraus. Ich kann ihm hier nicht folgen. Meine Untersuchungen zur Frage sind in meiner Arbeit " Missa Romensis " (Regensburg 1970) 136-156 niedergelegt. Es fragt sich, ob es klug ist, eine so grundlegende Edition, wie es die vorliegende ist, mit derartigen Untersuchungen, die notgedrungen Hypothesen bleiben, zu belasten, anstatt diese in eigenen Veröffentlichungen vorzutragen. Noch fragwürdiger ist es aber, wenn einige dieser Hypothesen, so die hinsichtlich einer Redaktion des fränkischen Appendix zum Gregorianum durch den Abt Benedikt von Aniane zu Beginn des 9. Jh., als Titel in der Ausgabe (" Supplementum Anianense ") gebraucht wird (S. 349). Dies ist jedoch das einzige, was an der vorliegenden Arbeit auszusetzen sein dürfte.

Die Edition selbst (S. 83-718) ist ein Musterbeispiel monastischen Fleißes und wissenschaftlicher Exaktheit. Gegenüber den bisherigen Ausgaben von H.-A. Wilson und H. Lietzmann steht dem Sakramentarforscher nun das wichtigste Handschriften-Material übersichtlich zur Verfügung. Die Edition von D. bringt zuerst das " Hadrianum ex authentico " anhand des Textes im Codex von Cambrai (v. J. 811/12), der auf jenes Exemplar zurückgehen dürfte, das Papst Hadrian I (772-795), daher der Name " Hadrianum ", gegen Ende des 8. Jh. an König Karl auf dessen Bitten hin übersandt hat. Darauf folgt das, wie D. sich ausdrückt, " Hadrianum revisum Anianense cum supplemento " anhand des Textes im Codex von Autun (um 845). Ein 3. Teil bringt die Gebete des Sakramentars von Padua (um 850), das von D. als ein gegen Ende des 7. Jh. in Rom redigiertes Meßbuch im Typus des Gregorianum angesehen wird, jedoch nach meinen Untersuchungen ein im 8. Jh. im Gebiet des Patriarchats Aquileja ausgebildetes Sacramentarium mixtum darstellt. Ein letzter Teil enthält Beifügungen, die sich in verschiedenen Codices finden

und die z.T. hier erstmals ediert werden. 44 Seiten Indices (Autorenverzeichnis, Handschriftenliste, Namen historischer Orte und Personen sowie der genannten Heiligen, Sachverzeichnis und zuletzt der Index der Initien, der allein 32 Seiten umfaßt) schließen das wertvolle Buch.

Die vorliegende Edition wird sicher für viele Jahrzehnte grundlegend bleiben und für den, der sich näher mit der Sakramentarforschung befaßt, unersetzlich sein. Er wird D. stets für seine großartige und entsagungsvolle Arbeit danken, da er hier das gesamte mit dem Gregorianum zusammenhängende handschriftliche Material in einem Band übersichtlich beisammen hat.

Regensburg Klaus GAMBER

Hubert KAUFHOLD; *Syrische Texte zum islamischen Recht. Das dem nestorianischen Katholikos Johannes V. bar Abgārē zugeschriebene Rechtsbuch.* Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1971, 226 pp.

The text here published and translated into German is a legal work on inheritance and related questions, based ultimately on the Quran, but written by one or more Christians in Syriac. It turns out that it is made up of two parallel treatments of the same subject. Since the two treatments in their entirety are found only in Syrian Jacobite canonical collections, the attribution to the Nestorian Catholicos, John V, found only in a marginal note to an Arabic translation of a small fragment, must remain doubtful (it could be pointed out, however, that all Christians under the Abbaside Caliphate were legally subject to the jurisdiction of the Nestorian Catholicos). The text occurs in two versions that differ so widely that it was necessary to print both in parallel columns; a third version occasionally differs enough to necessitate even a third column. Although the text has been reproduced by typewriter, rather than by moveable print, great care has been taken, and the result must be judged excellent. The not inconsiderable obscurities of the text are elucidated by timely parenthetical glosses, notes (printed apart) and summary tables. The whole is preceded by an extensive introduction that treats the following questions: the juridical autonomy of the Christian communities before and under Islam; the sources of Nestorian law; the relationship between Christian and Islamic law; the manuscript tradition of the work; the structure of the text; the style of the different versions; an analysis of the law, contained in the work, on inheritance, wills, slaves (in relation to inheritance), blood money and death dues; a comparison of the two treatments; the authorship of the two treatments; and influence of the work in later Syriac literature. There is also given a four page bibliography on Islamic law and on that of the Christians living under Islam, including general background and related questions.

W. F. MACOMBER, S.J.

Byzantina

A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, tome II,1: *La dynastie macédonienne*, (867-959), édition française préparée par Marius Canard (= *Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae*, 2,1), Fondation Byzantine, Bruxelles 1968, pp. VIII + 472.

Quest'opera del grande Bizantinista russo segnò fin dal suo primo apparire (Pietroburgo 1900-1902) una svolta decisiva nella storiografia bizantina. Ebbe, fra l'altro, il merito di rivelare meglio che altri studi precedenti l'importanza delle fonti arabe rispetto alla storia di Bisanzio nei secoli IX e X. Il primo a trarre il massimo vantaggio da tale rivelazione fu J. B. Bury nella sua classica *History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I* (802-867), London 1912.

Nessuna meraviglia che sorgesse in più di uno studioso dell'Europa occidentale l'idea di tradurre i due volumi del Vasiliev. Ma essa venne attuata soltanto dall'instancabile Henry Grégoire, che nel 1935, aiutato da C. Nallino, M. Canard e E. Honigmann, cominciò a pubblicare la traduzione francese (l'unica), che avrebbe avuto un numero esattamente doppio di volumi rispetto all'originale russo: il tomo I, dedicato alla dinastia di Amorium (820-867); il tomo II, parte prima, che si occupa della dinastia dei Macedoni (867-959); il tomo II, parte II, che presenta in estratto le fonti arabe usate per l'édizione russa con quelle aggiunte alla traduzione francese e anch'esse tradotte nella lingua di Racine; il tomo III, dovuto ad Ernest Honigmann, che presenta uno sviluppo e un complemento eccezionale ai dati storici e geografici del Vasiliev per quanto riguarda i confini orientali dell'Impero bizantino negli anni 361-1071.

I volumi I e II furono pubblicati nel 1935, e il volume IV (= tomo II, parte seconda) nel 1950; l'ultimo a vedere la luce è stato il II volume (= tomo II, parte prima) ed è quello di cui ci occupiamo.

Anche in questo volume della magnifica edizione in francese le pagine del Vasiliev sono state profondamente rielaborate e rinnovate. Il Prof. Canard ha fatto tutto il possibile per mantenere intatta la trama narrativa dell'originale, ma la distanza da quest'ultimo è immensa. Egli ha incorporato nel canovaccio russo una massa di dati desunti da fonti arabe, armene, bizantine, latine, ecc., che l'epigrafia, la numismatica, la diplomatica e la letteratura narrativa ci ha svelato dal 1900 in poi. Superfluo aggiungere che tale opera ha richiesto l'uso dei risultati multiformi a cui sono giunte le ricerche bizantinistiche ed orientalistiche negli ultimi settant'anni.

Perciò, se il testo risulta spesso profondamente mutato, le note sono infinitamente più ricche di spunti critici e di riferenze bibliografiche.

Il Canard, fedele allo spirito del Vasiliev e del Grégoire, s'è mantenuto su un piano di pura ricerca, tesa alla determinazione circostanziata dei fatti, limitando il più possibile le interpretazioni generali. Ciò non facilita certamente la lettura del volume, ma gli conferisce

una solidità preziosa. Esso suscita l'impressione di un'opera storica del Vasiliev più maturo, *Justin the First* (Cambridge, Mass. 1950): pare di sfogliare una vera e propria enciclopedia sul tema trattato.

Infatti questo volume ci offre un quadro molto denso, una miniera di dati sul secolo che fu anche di Fozio, un secolo ricco di avvenimenti internazionali, che ebbero Bisanzio nella parte di protagonista principale. Le armi bizantine riuscirono spesso vittoriose nelle acque del Levante e dell'Adriatico, nell'Italia Meridionale e nei Balcani, in Asia Minore e nei confini siro-mesopotamici. Gli Arabi dell'epoca degli Abbassidi, i Franchi dei Carolingi, i Bulgari, gli Slavi, i Pauliciani, ecc. diedero filo da torcere a Bisanzio, ma non la fiaccarono affatto, anzi ne subirono spesso la superiorità politica e militare. Il merito fu in gran parte di notevolissimi statisti come Basilio I (867-886), Leone VI (886-912) e Costantino VII Porfirogenito (913-959), coadiuvati da abili diplomatici, generali valorosi e da un apparato statale forte ed efficiente. Del resto, l'epoca di cui si occupa il volume segna la ben nota ' rinascita ' culturale macedone e le conquiste ideologico-religiose mediante la conversione all'ortodossia bizantina della Bulgaria e della Russia.

Data la posizione geografica dell'Impero bizantino e data la presenza, in quell'epoca degli Arabi in gran parte del bacino del Mediterraneo, questo volume ha molti elementi caratteristici di una storia universale; nessuna meraviglia dunque se molte sue pagine interessano tutto il Prossimo Oriente, la Sicilia, l'Italia Meridionale, Venezia e la Francia non meno che Bisanzio.

L'utilità del volume risalta tuttavia di più, se viene considerato come parte integrante degli altri tre pubblicati prima. Esso è stato fornito di una comoda cronologia delle relazioni arabo-bizantine negli anni 866-959 (pp. 381-398), da accurati indici dei nomi di persona e di luoghi (pp. 439-467) e da alcune aggiunte e correzioni (pp. 431-434), che provano, se ce ne fosse di bisogno, la diligenza scrupolosa del Prof. Canard.

Molte sue note critiche e molti suoi excursus cronologici, topografici, ecc., e la lunga appendice delle pagine 399-430 ci hanno richiamato invece due osservazioni del Grégoire: 1) l'opera del Vasiliev — specialmente in questo rifacimento in francese — è indispensabile a chi voglia non solo fare un commento, ma anche una semplice edizione, di uno storico greco del secolo IX o X; 2) un confronto costante delle fonti bizantine con le fonti arabe permette di stabilire il valore delle prime (cfr. vol. I, p. XI).

Chi ha dovuto servirsi dei tre volumi precedenti già conosce i meriti eccezionali del Prof. Canard come arabista-bizantinista; leggendo ora quest'ultimo volume e trovandovi tanta erudizione e un impegno scientifico d'altissimo livello, condividerà col compianto Grégoire l'entusiasmo con cui egli definì il suo giovane collaboratore d'allora: «l'homme providentiel» (cfr. vol. I, p. IX). Comechessia, si può supporre che il Vasiliev sarà stato dello stesso parere.

C. Capizzi S.J.

Historica

A History of the Crusades, Volume one: *The First Hundred Years*, edited by Marschall W. BALDWIN;
Volume two: *The later Crusades 1189-1311*, edited by Robert Lee WOLFF and Harry W. HAZARD. The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee and London 1969.
Vol. 1: XXIX, 707 S. Vol. 2: XIV, 871 S.

Diese umfangreiche Geschichte der Kreuzzüge, von der bislang zwei Bände vorliegen — vier weitere sollen folgen — wird durch ein Team von erstklassigen Fachleuten erarbeitet. Die beiden vorliegenden Bände sind eine korrigierte und ergänzte Neuausgabe der erstmalig bereits 1955 von der "University of Pennsylvania Press" veröffentlichten Bände.

Der 1. Band behandelt die ersten hundert Jahre der Geschichte der Kreuzzüge und der durch sie entstandenen lateinischen Staaten im Nahen Osten bis zum Jahre 1189.

Es wird zunächst sehr gründlich und ausführlich die Ausgangssituation der Kreuzzüge sowohl im Westen wie im Osten beschrieben (S. 3-252). Dann folgt eine Darstellung der Ereignisse von Beginn des 1. Kreuzzugs bis zum Jahr 1189.

Der 2. Band stellt die Zeit von 1189 bis 1311 dar. Hier werden auch das Lateinische Kaiserreich von Konstantinopel und die fränkischen Staaten in Griechenland behandelt, ebenso das Königreich Zypern und das Armenische Königreich von Cilicien. Ein besonderes Kapitel ist dem Kreuzzug gegen die Albigenser gewidmet (S. 277-324). Einiges wird an verschiedenen Stellen auch über die Lage der einheimischen Christen in den Kreuzfahrer-Staaten gesagt.

Jedem Kapitel sind ausführliche Angaben über Quellen und Literatur vorausgeschickt. Man würde zur leichteren Orientierung ein allgemeines bibliographisches Verzeichnis in alphabetischer Ordnung wünschen. — Zahlreiche Karten und Illustrationen sind dem Werk beigegeben.

Wenn einmal das Gesamtwerk vorliegen wird, werden wir eine Darstellung der Kreuzzüge im weitesten Sinne des Wortes besitzen, die ihres gleichen sucht.

W. DE VRIES S.J.

I. K. CHASSIOTIS, *Μακάριος, Θεόδωρος καὶ Νικηφόρος οἱ Μελισσηνοὶ* (Μελισσουργοὶ) (16ος - 17ος αἰ.), Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Ἵδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἵμου, ἀριθ. 91 Thessaloniki 1966. 260 S., 7 Taf.

Die vorliegende Monographie, die als Dissertation an der Universität Thessaloniki entstand, gibt uns die Biographien der drei Melissenoi, die als erste die revolutionäre Bewegung gegen die türki-

sche Herrschaft in Griechenland entfachten. Die Melissenoi haben darüber hinaus zwischen der westlichen Welt und dem unterjochten griechischen Volk gute Beziehungen geschaffen.

Der Verfasser ist ein Spezialist für Archivforschungen, als der auch sein Doktorvater, Prof. Manusakas, gilt. Chassiotis ist es gelungen, seine hier besprochene Dissertation mit großer Sorgfalt abzuschließen.

Chassiotis gliedert seine Arbeit in zwei Teile auf. Im ersten Teil beschäftigt er sich mit Makarios und Theodoros Melissenoi. Dieser Abschnitt basiert auf genealogischen Untersuchungen. Der Verfasser stellt fest, daß diese Familie alles unternahm, um ihren Familiennamen Melissurgoi in Melissenoi zu verwandeln, weil Melissenos eine berühmte byzantinische Familie war. Solche aristokratischen Familien wurden im Westen sehr geachtet. Es wurden sowohl die Aufstandsbewegungen auf dem Peloponnes gegen die Türken untersucht, als auch die Reisen der beiden Melissenoi in West-Europa, die dem Zweck dienten, eine neue Revolution gegen die Türken vorzubereiten und Geld für sich persönlich aufzutreiben.

Der zweite Teil der Arbeit ist dem Sohn von Theodoros, Nikeforos Melissenos, gewidmet. Er war ein aktiver, unruhiger Mensch. Beeinflußt von der lateinischen Kirche, regte er die Wiedervereinigung von Orthodoxie und Katholizismus unter der Herrschaft des Papstes an. Er unternahm abenteuerliche Reisen. 1633 starb er als Bischof von Kroton.

Das Buch hat eine hervorragende Bedeutung für die griechische Geschichte während der Türkenzeit, die ja noch nicht genug erforscht ist.

Mit der Veröffentlichung einiger Urkunden, einer französischen Zusammenfassung, bibliographischen Angaben und einem ausführlichen Register schließt der Verfasser seine beachtenswerte Untersuchung ab.

Bonn Th. VLACHOS

Charles A. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852*, At the University Press, Cambridge 1969, pp. VIII+220.

Il F. ricostruisce la storia della Chiesa ortodossa di Grecia nel periodo che va dallo scoppio della rivoluzione di indipendenza dai Turchi, nel 1821, fino all'anno 1852 in cui avvenne la conciliazione della gerarchia ecclesiastica di Grecia col Patriarca di Costantinopoli.

Sotto l'aspetto del contenuto, il libro dunque può considerarsi una continuazione della *Great Church in Captivity* di S. Runciman, pubblicata un anno prima dallo stesso Editore. La materia è suddivisa in otto capitoli, che tracciano un quadro rapido e persuasivo del periodo suaccennato, a cui viene premesso, ovviamente, uno sguardo panoramico sulla situazione della Chiesa greca sotto il dominio plu-

risecolare dei Turchi. Dopo tale sguardo, le vicende e gli sviluppi di carattere ecclesiastico sono raggruppati attorno a date o fatti storicamente decisivi: l'anno 1821, la guerra di indipendenza degli anni 1822-27, la presidenza di Giovanni Capodistria negli anni 1828-1832, la reggenza di Ottone di Baviera dal 1833 in poi, la costituzione del Sinodo Indipendente di Atene che, per ragioni storiche molto comprensibili, si trova necessariamente in urto col Patriarca di Costantinopoli (1835-50), il Tomo Sinodale del Patriarca Antimo (1850) e la conseguente conciliazione con la gerarchia greca di Atene sulla base di un compromesso che venne accolto in due famosi articoli di legge (art. 200 e art. 201), i quali vennero approvati dopo notevoli peripezie dall'Assemblea parlamentare greca e poi firmati definitivamente il 9 luglio 1852 dal re Ottone. Gli elementi più importanti del compromesso erano: 1) la concessione dell'autocefalia alla Chiesa di Grecia da parte del Patriarca di Costantinopoli; 2) il mantenimento di una certa dipendenza della gerarchia di Grecia dallo stesso Patriarca, il quale si riservava il diritto di essere ricordato nella Sacra Liturgia e il diritto delle ordinazioni episcopali ' tutte le volte che fosse necessario ' (p. 177).

L'A. dimostra una vasta informazione e un notevole dominio della materia, ricavata non solo dalla letteratura dispersa in numerosi libri e periodici, ma anche da fonti archivistiche reperibili a Londra, Monaco di Baviera, Parigi e Roma. Osserviamo di passaggio, che qualche puntata esplorativa negli Archivi di Venezia, Vienna e Napoli avrebbe probabilmente dimostrato una feconda utilità.

Il F., secondo lo stile di molta produzione scientifica anglo-sassone, è molto sobrio nell'uso delle note, che tendono all'essenziale e vogliono evitare tutto ciò che potrebbe dimostrarsi pesante o ingombrante. Ciò ha dei vantaggi, senza dubbio; ma anche dei rischi. Secondo noi tali rischi vengono a galla soprattutto nella pur ricca e ben scelta lista bibliografica (pp. 198-211). Senza troppo scandalizzarci — consapevoli delle gravi difficoltà che spesso incontra lo studioso per scoprire certe opere oggi rarissime — indicheremo qualche titolo che, a nostro avviso, avrebbe meritato di figurare tra quelli raccolti dal F.

Innanzi tutto segnaliamo, a mo' d'esempio, tre opere, i cui autori parlano da testimoni oculari: Diego SORIA, *Istoria della Grecia dal 1824 in poi, per servire di continuazione a quella del Signor Pouqueville*, 3 voll., Napoli 1840-41; D. Luigi CIAMPOLINI, *Storia del Risorgimento della Grecia*, 2 voll., Firenze 1845; Costantino METAXAS, *Ricordi dell'Indipendenza della Grecia*, Cefalonia 1860 (in greco; tradotto poi in italiano: *Memorie storiche sulla Rivoluzione ellenica*, Lucca 1882, e in francese: *Souvenirs de l'Indépendance de la Grèce*, Paris 1887). In secondo luogo ricordiamo due opere molto apprezzate dai loro contemporanei e ancor oggi utili alla trattazione dell'argomento svolto dal F.: Georg Gottfried GERVINUS, *Geschichte des 19. Jahrhunderts seit den Wiener Verträgen*, 8 voll., Leipzig 1855-66; i volumi V e VI sono dedicati alla Grecia, e furono tanto apprezzati che vennero tra-

dotti in francese (*Insurrection et régéneration de la Grèce*, 4 voll., Paris 1863) e in italiano (*Risorgimento della Grecia... coi fatti posteriori della Grecia e delle Isole Jonie*, 3 voll., Milano 1870); Gaston Isambert, *L'indépendance grecque et l'Europe*, Paris 1900. Finalmente accenniamo a due opere recentissime, di cui il F. avrebbe potuto tener conto almeno durante la correzione delle bozze: Ap. B. Daskalakis, Κείμενα–πηγαὶ τῆς ἱστορίας τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, 3 voll., Atene 1966-7; E. G. Protopsaltis, Ἱστορικὰ ἔγγραφα περὶ ἀρχαιοτήτων καὶ λοιπῶν μνημείων τῆς ἱστορίας κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Ἐπαναστάσεως καὶ τοῦ Καποδίστρια, Atene 1967.

C. Capizzi S.J.

E. I. Karpathios, *Ἐκκλησία Κῶ Δωδεκαννήσου*, Τομ. I, βιβλ. II, Ὁδὸς Σοφίας Σλῆμαν 30, Ἀθῆναι 1969, pp. 518.

Della Parte Prima ci occupammo in questa Rivista due anni fa (vol. 35 [1969], pp. 537 s.). Per qualche rilievo di carattere generale rimandiamo il lettore a quella recensione, avvertendolo del commento fattone dall'A. in questo secondo volume (pp. 490-492).

Mons. Karpathios qui continua a pubblicare una buona quantità di materiali che possono servire ad illustrare la Chiesa di Cos, una delle isole più importanti del Dodecanneso. Nel giro di dieci capitoli — dall'VII al XVI — egli offre tutto ciò che è riuscito a racimolare sul culto e sulla struttura esterna e gerarchica di tale Chiesa, sulla sua vita interna, sui suoi beni, sul suo atteggiamento verso i dominatori stranieri (turchi, italiani, tedeschi) e sui suoi sentimenti nazionali (pp. 19-315). A queste notizie ne seguono altre sulla vita monastica nell'Isola, sui suoi monumenti cristiani e precristiani, sulla sua arte sacra e la sua cultura ' nei tempi della servitù ' (cioè fino al 1945), sui rapporti pastorali di Cos col Patriarca di Costantinopoli (pp. 316-439). Il volume è chiuso da qualche accenno sugli ecclesiastici di Cos ' che hanno scritto qualche cosa ' (pp. 440-443), dal lungo apparato delle note (pp. 444-489), dai commenti dedicati dall'A. alla nostra recensione e a quella del Prof. N. B. Tomadakis (pp. 490-494), e infine da una lista bibliografica (pp. 495-506), seguita dagli *errata-corrige* e dall'indice generale (pp. 507-518). L'ultima pagina è stata riservata a una riproduzione fotografica che rappresenta l'A. seduto al tavolo di lavoro; la foto è incorniciata tra lo stemma e la ' cifra ' dell'A., che indicano i suoi titoli di prelato ecclesiastico.

È logico che tutto questo materiale è stato ordinato secondo un criterio di contenuto. Ma l'A. non è riuscito ad evitare certi squilibri distributivi, che non possono non stupire. Si pensi: il capitolo VII conta ben 155 pagine, l'VIII ne conta 60, e il XV 56; mentre il capitolo XI e il XVI ne hanno soltanto 4, e il XIII s'è dovuto contentare di appena *tre* pagine!

L'A. s'è giustamente premurato di redigere una lista di *errata-corrige* per le parole greche; ma ce ne sarebbe stata di bisogno un'altra per le parole straniere scritte in lettere latine. Infatti nelle pagine 491-92 si legge *sur* invece di sul, *flnalita* invece di finalità, *G.* invece di C., *i'opera* invece di l'opera, *centamente* invece di certamente; nelle pagine 502-506 tali svarioni ornano quasi ogni titolo straniero citato; si veda, per esempio: *nel Egeo, Basilice, Giustave, Hicrocles, Della Croix, Cams, Ratisvonae, Pagliese*, ecc., al posto di: nell'Egeo, Basiliche, Gustave, Hierocles, De la Croix, Gams, Ratisbonae, Pugliese, ecc. Basta darvi poi un'occhiata, per accorgersi che la lista bibliografica avrebbe potuto essere ordinata meglio o per ordine alfabetico o cronologico.

Tutto ciò, d'altra parte, non deve indurre a misconoscere l'utilità dell'opera; almeno per la grande quantità di materiali storici che essa rivela agli studiosi.

C. CAPIZZI S.J.

George GAJECKY and Alexander BARAN, *The Cossacks in the Thirty Years' War*, vol. I: 1619-1624, (= *Analecta OSBM*, Series II, sectio I, vol. 24), PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Roma, Rome 1969, pages 140, four maps.

This is the first volume of a work devoted entirely to the participation of the Cossacks in the Thirty Years' War. It deals with the enlistment and raids of the *Lisovčiki* detachments, sent by Sigismund III of Poland to aid Ferdinand II, king of Bohemia and emperor, to defeat the rebel Czech Estates.

The authors have accumulated valuable source material, enriched it with 20 new documents extracted from the Archives of Prague and Vienna, editing them in the Appendix of the present volume.

The work is marred by an inconsistent transcription of proper names, of Czech names in particular. Diacritical signs are frequently placed, at other times arbitrarily omitted. It would have been more satisfactory to use modern names, putting into parenthesis the old German ones, whenever required. In the maps, which are imperfectly drawn, we find a Czech name for Cheb, but České Budějovice are given the German name Budweis. Znojmo is in Czech, but the not too distant city of Mikulov is named only in German: Nikolsburg, spelled Nicolsburgh. Sometimes one proper name is made out to be two: Valašské Meziříčí is split into two localities (p. 40). The terminology is often enough faulty: Moravské Valašsko is not a county and Alexander Komulović (here spelled L. (!) Comulovich) was not a nuncio, but a papal envoy.

J. KRAJCAR S.J.

Johann KRAUS S.V.D., *Im Auftrag des Papstes in Russland*, (= *Veröffentlichungen des Missionspriestersemisars*, St. Augustin, Siegburg, N° 21), Steyler Verlag 1970, S. 196.

Das vorliegende interessante Quellenwerk behandelt den Steyler Anteil an der katholischen Hilfsmission in Russland in den Jahren 1922-1924. — also viel weniger als sein etwas grosszügiger Titel vermuten lässt. Es beruht auch ausschliesslich auf nichtrussischen Quellen. Wie kaum anders zu erwarten war, waren die sowjetrussischen Akten dem Verfasser nicht zugänglich. Damit wird die sehr lesenswerte Schrift natürlich etwas einseitig. Die Tatsache, dass der Verfasser sich bewusst nur auf den nicht sehr grossen Anteil der Steyler Missionäre an dem päpstlichen Hilfswerk beschränkt, engt das Gebiet, das er behandelt, noch mehr ein.

Und dennoch können wir für diese ganz auf urkundlichem Material aufgebaute Darstellung recht dankbar sein. Man kann auch für die allgemeine Kirchengeschichte jener Jahre nach dem ersten Weltkrieg gar manches daraus lernen. Ganz offenbar suchten die Sowjetrussen in jener Zeit vom Hl. Stuhl, den sie doch als religiöses Zentrum im eigenen Land in jeder Weise bekämpften, die diplomatische Anerkennung nicht nur "de facto" sondern auch "de jure" zu erlangen. Sie versprachen sich also weltweite Vorteile von einer solchen Anerkennung. Der Hl. Stuhl war aber nicht bereit dies zu tun. Man kann das von seinem Standpunkt aus wohl verstehen. Er versuchte aber über seine Hilfstätigkeit in Russland einiges für die Religion zu erreichen. Zwar durften seine Hilfskräfte in keiner Weise und unter keinen Umständen religiös werbend auftreten — sie durften nicht Stellung nehmen im Kampf der Sowjets gegen die in Sowjet-Russland lebenden Christen, gleichviel welchen Bekenntnisses sie waren. Der Vatikan versuchte aber auf dem Verhandlungsweg gleichsam als Gegengabe für seine Hungerhilfe, die allerdings im Vergleich mit den Gaben anderer Spender nicht übermässig gross war, zu erreichen, dass die Sowjet-Regierung den Kirchendienern erlaube, in den Kirchen auch Personen unter 18 Jahren Religionsunterricht zu geben. Als die Sowjets darauf nicht eingingen und als auch die Hungersnot abflaute, war für die Vatikanhelfer kein Grund mehr vorhanden in Russland zu bleiben. Sie verliessen also ihr Arbeitsfeld.

Das Buch ist für das Teilgebiet, das es behandelt, eine sehr lesenswerte Quelle. Es behandelt aber nur in sehr beschränktem Masse das, was damals in Russland im Auftrag des Papstes geschah.

A. M. AMMANN S.J.

Joshua PRAWER, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Tome I, (Le Monde Byzantin, publié sous la direction de Paul Lemerle) Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1969. 686 S. (Aus dem Hebräischen übersetzt).

Dem V., Professor an der Jüdischen Universität in Jerusalem, kommt es nicht darauf an, eine neue Geschichte der Kreuzzüge zu schreiben — er ist der Auffassung, dass wir deren schon genug haben — sondern die innere Entwicklung der infolge der Kreuzzüge entstandenen lateinischen Staaten im Hl. Land, insbesondere des Königreiches Jerusalem darzustellen. Dieses Königreich, dessen Hauptstadt Jerusalem war, steht im Mittelpunkt des Interesses. Natürlich kann auch von einer Darstellung der kriegerischen Ereignisse der Kreuzzüge nicht völlig abgesehen werden. Bedeutsam ist die Feststellung (S. 6/7), dass das Hl. Land nur zu *den* Zeiten eine Autonomie besass, als Jerusalem seine Hauptstadt war, und das war nur der Fall, als Israel oder Völker jüdisch-christlicher Tradition dort die Macht hatten.

Der vorliegende erste Band behandelt die Geschichte des Königreichs Jerusalem und der kleineren Staaten bis zur Rückeroberung der Stadt durch die Moslems unter der Führung Saladins (1187). Ein zweiter Band soll die weiteren Geschehnisse bis zum Verlust der letzten Besitzung der Lateiner auf dem Festland: Akkon (1291), darstellen.

Nach einer sehr umfangreichen Bibliographie (S. 15-85) gibt der V. zunächst eine sehr ins einzelne gehende Beschreibung der Situation im Nahen Osten und auch im europäischen Westen am Vorabend der lateinischen Eroberung, um so das Entstehen der neuen Staaten und die Probleme, die mit ihrer Existenz gegeben waren, in den rechten historischen Rahmen zu stellen. Der V. will die Geschichte des Königreiches nicht hauptsächlich unter politischer Rücksicht betrachten; es geht ihm vor allem um eine Beschreibung der örtlichen geopolitischen Lebensbedingungen, der neuen sozialen und wirtschaftlichen Kräfte, die sich in den lateinischen Staaten bildeten, und ihrer materiellen und geistigen Beziehungen zu Europa. So ist ein durchaus eigenständiges Werk von grossem Interesse entstanden.

Die Lage der einheimischen Christen in den lateinischen Staaten wird nur sehr summarisch beschrieben (S. 513-518). Auch die zugehörige Bibliographie ist etwas dürftig (S. 58-60). Zahlreiche Karten und bildliche Darstellungen erleichtern das Verständnis der Ausführungen.

W. de VRIES S.J.

Steven RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Costantinople from the eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Indipendence*, At the University Press, Cambridge 1968, pp. x + 455.

Alla base di questo nuovo volume del fecondo divulgatore inglese stanno le lezioni che egli tenne all'Università di St. Andrews nel 1960 e 1961, e all'Università di Cambridge nel 1966. In quei corsi egli svolse i temi seguenti: la Chiesa di Costantinopoli dal 1261 al 1821 e i rapporti della Chiesa di Costantinopoli con le Chiese protestanti nei secoli XVI e XVII.

Il R. ha rielaborato ed aumentato il materiale delle lezioni ordinandolo in due 'libri'. Il primo, intitolato 'La Chiesa alla vigilia della conquista turca', offre un'esposizione delle caratteristiche della Chiesa bizantina nei secoli XIII-XV, *grosso modo*: tendenza apofatica e mistica della sua teologia in opposizione al 'legalismo' di quella occidentale; la sua struttura rigidamente gerarchica e l'influsso determinante del monachesimo sulla esistenza di essa; rapporti quanto mai stretti fra Chiesa e Stato, fondati ancora sull'ideologia monarchica e sacrale dell'Impero e dell'Imperatore, che Bisanzio aveva ereditato direttamente da Roma e dall'Oriente antico; atteggiamento conservatore verso i filosofi e i teologi; la situazione generale all'epoca della fine dell'Impero bizantino (pp. 1-161). — Il secondo 'libro' porta un titolo e un contenuto, che corrispondono meglio al titolo che si legge sulla copertina; si tratta della storia della Chiesa di Costantinopoli dal 1453 fino al 1821, anno della rivolta che avrebbe condotto la Grecia — ma non il Patriarcato di Costantinopoli! — alla dichiarazione di indipendenza del 1828. È chiaro che in 241 pagine (pp. 165-406) non può dirsi tutto né molto su un tema del genere. Tanto più che il R. si indugia coscientemente a trattare dei rapporti avuti dalla Chiesa ortodossa di Costantinopoli con le altre Chiese; mentre si diffonde di meno su altri aspetti storici di essa. Ma il quadro che egli traccia non manca di interesse storico e di fascino narrativo.

Mettendo a profitto le sue note risorse di stile e di abilità sintetica, ci fa sfilare dinanzi un'esposizione ordinata di fatti, uomini e cose che hanno per centri propulsori principali il Fanar e la Sublime Porta. Nel Fanar troviamo sempre o quasi Patriarchi protesi con tutte le forze a conciliare la loro lealtà di sudditi degli Ottomani con la loro fedeltà alle tradizioni religiose e culturali del *Millet* greco, a cui stanno a capo anche sul piano civile. Nella Sublime Porta incontriamo non solo una serie varia di Sultani, Visir, Pascià, ecc., ma anche tutta una folla di diplomatici veneziani, inglesi, olandesi, francesi, russi, polacchi, ecc., senza contare i gerarchi ortodossi provenienti dall'Egitto, dalla Palestina, dalla Siria, ecc., e i religiosi e sacerdoti 'latini' provenienti dall'Italia, dalla Francia e via di seguito.

Superfluo dire che questa turba variopinta di uomini si muove e lotta con tutte le armi e senza esclusione di colpi per i fini più disparati e contrastanti: da quelli politici e commerciali a quelli confessionali o religiosi.

Il R. non tira nessun velo pietoso sugli intrighi e le perfidie, a cui spesso ricorsero — sia in alto che in basso — molti di codesti protagonisti di una storia più delittuosa e deprimente che gloriosa ed esaltante. Comunque piace lo sforzo del R. che cerca di scusare o spiegare certe forme di decadenza morale della gerarchia ortodossa, come del clero e del monachesimo, col fatto che il dominio turco ridusse i Greci a ' cittadini di seconda classe ', costretti a vivere ' sotto un governo in cui fiorivano l'intrigo e la corruzione ' (p. 412). In ogni caso, la gerarchia ecclesiastica facente capo al Fanar ha il merito d'aver conservato integra la sua tradizione religiosa in mezzo a persecuzioni d'ogni genere e nonostanti certe aperture verso le Chiese d'Occidente. Oltre a ciò, essa può vantarsi di aver contribuito a che l'Ellenismo (il R. dice spesso *Hellenism*) conservasse la sua vitalità e continuasse ad irradiare la sua luce sull'Europa rinascimentale e post-rinascimentale.

Abbiamo già detto che anche questo volume del R. non manca di fascino. Si tratta, ovviamente, di un fascino letterario e di una certa potenza fantastica, in virtù della quale l'A. sa rivivere e far rivivere il suo argomento.

Questo fascino però non va scambiato per valore scientifico. Tante pagine dedicate dal R. ai contrasti di fondo tra teologia orientale e teologia occidentale (cfr. pp. 3-17) ci suscitano il sospetto che, se egli s'è sforzato di capire con simpatia (cfr. pp. VIII-IX) il mondo ortodosso, non ha fatto nessuno sforzo analogo verso il mondo cattolico. Ci sembra inutile poi infierire contro la sua nota superficialità tutte le volte che tratta dell'origine del primato dei Papi di Roma; anche in questo volume (pp. 8-9) ignora allegramente gli aspetti teologici essenziali alla questione.

Ma, piuttosto che continuare in osservazioni di questo genere, ci sembra opportuno far rilevare, come caso tipico, che il R., scrivendo il lungo capitolo sul ' Patriarca calvinista ', Cirillo Lukaris (1572-1638), si serve di un certo numero di studi recenti e di fonti già edite, ricorda a p. 259, n. 1, che nel Public Record Office di Londra giacciono inedite le lettere del Lukaris al suo amico Sir Thomas Roe, ma non si cura di informare il lettore che negli archivi di Stato di varie capitali europee e in quelli del Vaticano e di Propaganda Fide c'è un materiale enorme, il cui studio è stato appena iniziato conducendo, tuttavia, a risultati eccellenti (cfr. ad esempio Gunnar Hering, *Oekumenische Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968). Abbiamo detto ' caso tipico '; e non ci sembra di esagerare. Infatti il R. tratta di Massimo Agiorita o Greco ignorando il libro fondamentale di B. Schultze (*Maksim Greek als Theologe*, Roma 1963); parla a più riprese della comunità greca di Venezia fondandosi per lo più sui due noti libri del Geanakoplos, *Byzantine East and Latin*

West e *Greek Scholars in Venice*, ma non ricordando mai le notevolissime pubblicazioni che l'Istituto Ellenico di Venezia va facendo su tale argomento, sia in libri che nel suo Bollettino ' Thesaurismata ', fin dal 1962. Infine non comprendiamo come mai il R. abbia dedicato, e giustamente, vari accenni e pagine al Concilio di Firenze (cfr. ' Index ', s.v. *Florence*, p. 442), senza ricordare neppure una volta il monumentale *Concilium Florentinum*, edito da G. Hofmann ed altri fin dal 1940.

Queste lacune ed altre manchevolezze possono tollerarsi solo nell'ipotesi che il volume del R. voglia essere un'opera di semplice divulgazione, e non sempre nel senso migliore della parola.

C. Capizzi S.J.

Francesco Russo, M.S.C., *Storia della Diocesi di Cassano al Jonio*, I: *Dalle origini al 1500*, Laurenziana, Napoli 1964, pp. 347; II: *Dal 1500 ai nostri giorni*, ibidem 1967, pp. 527; III: *Cronotassi dei Vescovi e indici dei tre volumi*, ibidem 1968, pp. 239; IV: *Documentazione*, ibidem 1969, pp. 257.

Cassano al Jonio, cittadina calabrese in provincia di Cosenza, conta, con tutte le sue frazioni, circa 16.000 abitanti. Ma, come tante altre cittadine dell'Italia Meridionale, essa è sede vescovile di una diocesi che vanta una storia antica e densa di vicende, sebbene oggi non abbracci che 54 parrocchie distribuite in circa 38 centri e frazioni, con poco più di 130.000 fedeli (Cfr. *Annuario Pontificio 1971*, p. 106).

Per la sua ubicazione ed estensione, riteniamo opportuno riportare le stesse parole dell'A.: « Il territorio della Diocesi di Cassano al Jonio abbraccia tutta la parte settentrionale della Calabria e un piccolo cuneo nella Lucania. Compresa tra i due mari — Jonio e Tirreno — è delimitata a nord dal Massiccio del Pollino e a sud, approssimativamente, dal Crati e dall'Esaro... Le Diocesi confinanti sono quelle di Rossano, di Bisignano e di San Marco a mezzogiorno, di Anglona e Tursi e Policastro a settentrione. Il territorio della Diocesi Cassanese è l'unico in Italia, che si estende da un mare all'altro; per cui è stata definita ' La Diocesi dei due mari '. Fino al principio del secolo XX, era uno dei più vasti di tutta la Calabria, perché comprendeva anche il territorio di Maratea, poco a sud di Sapri, e la massima parte dell'attuale Eparchia o Diocesi bizantina di Lungro » (vol. I, p. 37). Per farsi un'idea della storia della diocesi di Cassano, basti rilevare: 1) che essa fu fondata dal Patriarcato e dal governo di Bisanzio probabilmente nel secolo IX, e che quindi sorse come diocesi di rito bizantino; 2) che essa venne subito assoggettata alla Metropolia di Reggio come diocesi sua suffraganea; 3) che tale dipendenza da Reggio venne interrotta all'avvento dei Normanni passando ad

essere diocesi suffraganea di Salerno; 4) che, grazie alle resistenze degli arcivescovi di Reggio, il papa Pasquale II (1099-1118) cercò di dirimere la questione mettendo Cassano alle dipendenze immediate della Santa Sede, ma che atti pontifici posteriori la resero di nuovo suffraganea di Reggio, sia pure non in modo incontestabile o definitivo, come provano molti documenti dei secoli XII-XVI (cfr. vol. I, pp. 94-104). Comunque, dal secolo XVI in poi, Cassano continua a dipendere da Reggio.

Questi accenni già lasciano presentire l'estremo interesse culturale che può sprigionarsi dalla storia della diocesi di Cassano. La lettura dell'opera del P. Russo conferma tale presentimento.

Infatti le vicende della diocesi di Cassano riflettono quelle aggrovigliate, tempestose, disperate o gloriose della storia religiosa e civile di tutta l'Italia Meridionale. Donde la necessità, avvertita giustamente dall'A., di tracciare al momento opportuno come dei vasti panorami di storia generale dell'epoca preromana e romana, della tarda antichità, delle invasioni barbariche, delle dominazioni di Longobardi, Bizantini, Normanni, Svevi, Angioini, Aragonesi, Spagnuoli, Borboni, del Risorgimento e del primo secolo dell'unità nazionale. Entro tali quadri il P. Russo ha inserito tutto ciò che i documenti gli hanno fornito in materia di storia ecclesiastica: la cristianizzazione della Calabria e del territorio della futura diocesi cassanese; l'origine dei vescovadi più antichi in quel territorio e in quelli limitrofi; lo sviluppo degli edifici di culto dalle cappelle più primitive fino alle cattedrali; la nascita e la diffusione dell'arte sacra; la formazione della diocesi come unità amministrativa; la presenza e la funzione del monachesimo prebenedettino, benedettino e bizantino; la formazione culturale ed ascetica del clero, soprattutto dal Concilio Tridentino in qua; i contraccolpi religiosi delle trasformazioni politiche e sociali nel corso dei secoli; la fioritura di opere di carità e di scienza determinata da Santi, da ecclesiastici di valore e da laici impegnati; l'azione degli ordini moderni...

È sorprendente la massa di letteratura e di fonti — spesso ancora inedite — che l'A. ha dovuto studiare, analizzare e riassumere. È incredibile il numero delle leggende, delle esagerazioni, delle falsificazioni e delle inesattezze di storici anteriori — per lo più storici locali — che egli smonta o corregge. Sotto questo aspetto, il primo volume è di un'utilità più che notevole, soprattutto per i cultori di storia del Cristianesimo antico e di storia bizantina; ma pure il secondo volume offre pagine analoghe, anche se le fonti più numerose e sicure su cui poggiano le sue pagine gli conferiscano un carattere più positivo e meno polemico.

Del terzo e del quarto volume ci basti osservare che il P. Russo ha compilato una 'cronotassi' nella quale non compaiono soltanto le biografie di 75 vescovi certi di Cassano, ma anche — ben identificati e segnati — 5 vescovi di Turio e 6 di Blanda Julia (antiche città situate nella diocesi attuale), e infine due 'presunti' vescovi di Cassano stessa; oltre a ciò, ha raccolto da pubblicazioni 'rare o

di difficile consultazione per lo studioso ' e da fonti manoscritte ben 135 documenti datati fra il 1034 e il 1909.

Insomma, non si dura fatica ad intuire la pazienza, la diligenza e la vigilanza critica impiegate dall'A. frugando nelle biblioteche e negli archivi. Ciò non toglie che il lettore resti urtato da certe difformità tipografiche nelle citazioni (cfr. vol. I, pp. 162.171.182-187, ecc.) e da certi errori di stampa di cui sono vittima specialmente parole e nomi stranieri (cfr. ad esempio vol. I, pp. 117, nn. 4-5. 166, n. 26. 171, n. 11. 172, n. 15). Tali sviste e quelle che ricorrono talora nel testo (cfr. vol. I, pp. 64.86.129.130.136. 139, ecc.) sono tuttavia meno gravi di qualche inesattezza che l'A. avrebbe potuto evitare facilmente. Come, ad esempio: Alarico non saccheggiò Roma nel 309 (vol. I, p. 106), ma nel 410, e Teodorico non si affacciò in Italia nel 495, (*ibidem*), ma nel 489 (cfr. E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, I [trad. dal tedesco, Paris-Bruxelles-Amsterdam 1959], p. 259; II [ibidem, 1949], pp. 54-58); è probabile poi che la Calabria venne strappata alla giurisdizione del Papa e attribuita al Patriarca di Costantinopoli da Leone Isaurico verso il 732 e non, come afferma l'A. (vol. I, p. 117), da Costantino V Copronimo (cfr. G. OSTROGORSKY, *Storia dell'Impero bizantino*, trad. dal tedesco, Torino 1968, p. 190, n. 73, dove sono citate l'opinione di V. Grumel — che coincide con quella del P. Russo — e quella, favorevole alla data tradizionale, di M. V. Anastos; il quale ultimo ha ribadito la sua tesi con buoni argomenti in *Cambridge Medieval History*, IV/1 [1966], pp. 71-72).

Questi ed altri rilievi possibili non diminuiscono tuttavia i meriti di un'opera che, a dir poco, costituirà una miniera di dati e di notizie e un passaggio obbligato per chiunque si occuperà dei molti aspetti della storia calabrese.

C. CAPIZZI S.J.

Konstantin-Kyrill aus Thessalonike. Herausgegeben von Dr. Antonín SALAJKA (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 22). Augustinus Verlag, Würzburg 1969, p. XXIV + 226.

Si tratta di una raccolta di sei dissertazioni di studiosi cèchi, preparata e pubblicata in occasione dell'XI° centenario della morte di San Cirillo, apostolo degli Slavi. Da qui anche il titolo; in realtà le dissertazioni non si limitano a San Cirillo, ma trattano diverse questioni congiunte colla missione cirillometodiana. Il direttore della casa editrice degli Agostiniani di Würzburg H. Biedermann OSA nella presentazione del libro spiega, che con questo si vuole proporre agli studiosi occidentali i risultati delle ricerche degli studiosi cèchi, che altrimenti avrebbero delle difficoltà a farlo.

Il prof. Antonín Salajka che ha preparato il volume, pubblica qui tre sue dissertazioni: « Le fonti per la vita e la storia dei Santi Cirillo e Metodio »; « Il soggiorno di Cirillo e Metodio a Roma »; « Il significato dell'ambasciata morava e della missione bizantina dei SS. Fratelli di Tessalonica ». Le altre tre dissertazioni sono: Bohumil Zlámal, « Lo sviluppo della tradizione cirillometodiana nella storia cecoslovacca »; Vojtěch Tkadlčík, « Napisanie o pravěj věre — La sua composizione originale ed il suo autore »; Eva Krystýnková, « Un panorama degli scavi dall'epoca cirillometodiana ».

Tutte le dissertazioni sono un buon compendio della materia indicata nel titolo, alcune però sono anche risultato di una ricerca approfondita. Ciò si deve dire specialmente di quella di B. Zlámal, V. Tkadlčík, e della terza di A. Salajka. In quest'ultima A. Salajka discute sul significato della missione bizantina dei SS. Fratelli di Tessalonica. Dopo aver analizzato ancora una volta i testi delle fonti relative all'ambasciata di Rastislav in Bisanzio e della sussequente missione dei SS. Fratelli in Moravia, l'autore sottopone ad una critica acuta due recenti opinioni: quella di J. Kurz e di J. Vašica. Secondo J. Kurz la questione della lingua (cioè che i missionari dovevano predicare nella lingua slava) non entra nel problema, perché secondo lui la parola « jazyk » significa qui non « lingua » ma « popolo ». J. Vašica poi indica come scopo principale dell'ambasciata di Rastislav di chiedere un codice civile per la Grande Moravia. A. Salajka considera queste interpretazioni come inesatte, molto ristrette e non corrispondenti alle fonti e a tutto quello che i due Santi Fratelli hanno veramente compiuto. Egli — citando anche altri autori — indica un significato più ampio: politico-religioso-culturale.

Il volume viene all'inizio introdotto da due eminenti personaggi, i Cardinali Giuseppe Beran (ora defunto) e Giuseppe Slipyj. Mentre il primo si tiene nei termini generali, il secondo mostra l'importanza del centro cirillometodiano di Velehrad per l'Unione dei cristiani. Purtroppo in questo articolo riscontriamo parecchie inesattezze. Per es. i Congressi di Velehrad non si celebravano ogni anno (nel periodo 1907-37 ne furono soltanto sette), eccetto gli ultimi tre (1946-47-48). L'altra iniziativa non è « Azione di Velehrad-Velehrader Aktion », ma Accademia di Velehrad. Stojan Pfarrer di Kromyriz = Kroměříž; Jantausch von Tarnava = Trnava; Czarski von Kaschau = Čársky von Košice; J. Weiss = J. Vajs; Artemiv = Artemiev; G. Hoffmann = G. Hofmann; E. Herrmann = E. Herman. Dopo queste due introduzioni è inserita la Lettera apostolica del Papa Paolo VI per commemorare l'XI° centenario della morte di San Cirillo.

L'intero volume è un'importante contributo agli studi cirillometodiani. Il merito di esser stato pubblicato in tedesco, va ai Padri Agostiniani di Würzburg, a cui esprimiamo la nostra riconoscenza.

M. Lacko S.J.

Sterghios G. Spanakis, Μνημεῖα τῆς Κρητικῆς Ἱστορίας, τομ. V: Francesco Basilicata, *Relazione 1630, all'Ill.mo ed Ecc.mo S.re S.re et Padrone mio Col.mo il S.r Pietro Giustiniano, Digniss.mo Cap.no G. nel Regno di Candia*, Ἡράκλειο 1969, pp. xvi + 322 + 55 tavv. f. t.

Ingegnere al servizio del governo veneto di Creta, Francesco Basilicata — forse oriundo da Palermo — soggiornò nell'Isola ellenica dall'inizio del 1600 fino al 1638. Essendo abile costruttore e disegnatore, oltre che funzionario scrupoloso e devoto, ricevette varie volte dalle autorità venete l'incarico di disegnare atlanti e tavole topografiche (diremmo oggi) di Creta a scopi amministrativi e militari. Alcune di tali sue opere sono già note da tempo, sebbene giacciano ancora inedite (cfr. pp. XIII-XV).

In questo volume vengono pubblicate due opere, finora inedite anch'esse, del Basilicata: la *Relazione* indirizzata nel 1630 a Pietro Giustiniano, Capitano Generale di Creta, e un atlante con 53 tavole disegnate tra il 1614 e il 1626. Le due opere sono state ricavate rispettivamente dal codice della Marciana, segnato *Mss. Ital. Cl. VI, N° 1683, collocaz. 8976*, e da un codice del Museo Archeologico di Creta (cfr. p. 322).

Il contenuto della *Relazione* è presentato molto accuratamente dal titolo intero: « Relatione di tutto il Regno di Candia, nella quale si descrivono tutte le sue città, fortezze, castelli, ville, monti, campagne, spiaggie, fiumi principali, cavalleria, fanteria, antichità, munizioni, vittovaglie et armare delle galee. Con il modo della sua diffesa et altre cose notabili ». Da questo titolo, confermato in pieno dal testo, già si notano le finalità prevalentemente militari dello scritto: il Basilicata vuol mettere in mano al comandante supremo delle truppe veneziane di Creta tutti quei dati concreti che avrebbe dovuto tener presenti nel caso di un attacco turco: fortezze, castelli, cannoni, colubrine, cavalli — e soprattutto soldati e uomini, eventualmente, atti alle armi. È interessante vedere come il Basilicata scende nei minimi particolari nelle sue descrizioni di coste, colline, monti, fiumi, strade, ponti, ecc., sempre per farne deduzioni tattiche e logistiche. Qua e là non mancano notazioni storico-archeologiche.

Ciò basta a dare un'idea del merito acquistatosi dallo Spanakis pubblicando questa *Relazione*, che fu composta quando la famosa ' guerra di Candia ' (1669-1718) era ancora lontana, ma i suoi prodromi dovevano già pesare su Creta come un incubo. Lo Spanakis premette alla *Relazione* poche e smilze pagine introduttive, come pure il suo commento storico e geografico è molto sobrio. Ma, per quanto possiamo giudicare, la sua trascrizione diplomatica del testo italiano è molto accurata, generalmente, mentre la sua traduzione in neogreco ci pare un bell'esempio di ' dimotikì '. Comunque, il volume offre una messe di notizie preziose sull'organizzazione e la vita mi-

litare veneto-cretese nel secolo XVII, senza contare il gran numero dei nuovi toponimi.

Ovviamente saranno i geografi ad interessarsi maggiormente dell'atlante del Basilicata, posto in fondo al volume e intitolato: *Città, fortezze, castelli, siti forti, spiaggie, porti, e, Redoti del Regno di Candia.* Si tratta di 53 disegni in rilievo o in prospettiva e di piantine, che, oltretutto, non mancano di pregi estetici.

C. Capizzi S.J.

László Szilas, S.J., *Der Jesuit Alfonso Carrillo in Siebenbürgen 1591-1599* (= Bibliotheca Instituti Historici S.J., 26) Roma 1966, pp. XXII+175.

Diese von der Philosophischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommene Untersuchung beruht vorwiegend auf römischen und Wiener Akten (Vaticanum und Archivum Romanum Societatis Jesu in Rom; Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien), die von dem Verf. mit Fleiß und Sorgfalt ausgewertet wurden. Im Anhang wurden auch 21 wichtige, bisher unveröffentlichte Aktenstücke abgedruckt.

Der spanische Jesuit Alfonso Carrillo spielte während des "langen Türkenkrieges" (1593-1606) in der siebenbürgischen Politik als Gesandter und Berater des siebenbürgischen Fürsten Sigmund Báthory (1586-1602) eine große Rolle. Da der Jesuitenorden 1588 in Siebenbürgen verboten worden war, bemühte sich Carillo seit seiner Ankunft, das erschütterte katholische Leben wieder aufzubauen und die Wiederzulassung der Jesuiten durchzusetzen. Als Beichtvater des Fürsten Sigmund hatte er beträchtlichen Einfluß auf ihn, vor allem seit er die Versöhnung des Fürsten mit seinen Vettern zustandegebracht hatte. Er war an wichtigen Verhandlungen und Entscheidungen beteiligt, als Gesandter führte er die Sache des Fürsten bei dem Papst in Rom und bei dem Kaiser in Prag.

Carrillo war bis 1599 in Siebenbürgen tätig. Im letzten Zeitabschnitt seiner dortigen Tätigkeit wurde gegen ihn der Vorwurf gerichtet, er habe Fürst Sigmund nicht von der Abdankung abgehalten and dadurch dem Kaiser Siebenbürgen ausgeliefert. Der Verf. weist nach, daß jene zeitgenössischen Vorwürfe unbegründet waren.

Die Untersuchung bringt wesentliche Neuerkenntnisse über die innere Geschichte Siebenbürgens zu Ende des 16. Jahrhunderts und über das päpstliche Bemühen, eine Koalition gegen die Osmanen zusammenzubringen. Die merkwürdige und stets schwankende staatsrechtliche Zwischenstellung des mehrkonfessionellen Landes Siebenbürgen zwischen dem Kaiser, dem Sultan und dem Königreich Polen und die damit zusammenhängende siebenbürgische Schaukel- und Geheimpolitik ist gut charakterisiert. Auf die Ungarn- und Türken-

politik Kaiser Rudolfs II., ebenso wie auf die politische Zusammenarbeit zwischen Wien und Madrid fällt neues Licht.

Anerkennenswert ist auch das redliche Bemühen des Verf. um kritische Objektivität auch gegenüber seinem Ordensbruder Carrillo. Äusserungen, die für Carrillo und die Jesuiten ungünstig sind (z.B. S. 64) werden weder verschwiegen noch beschönigt.

München Georg STADTMÜLLER

Iconographica

Gordana BABIĆ, *Les chapelles annexes des églises byzantines. Fonction Liturgique et Programmes Iconographiques* (= *Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, N° III*), Editions Klincksieck, Paris 1969. 191 S. Viele Tafeln.

Das vorliegende aus der Schule von A. Grabar stammende Buch über die Nebenkapellen an byzantinischen Kirchenbauten zeichnet sich vor allem durch die grosse Reichhaltigkeit von Informationen zum gewählten Thema aus. Dieselben stammen sowohl aus schriftlichen Quellen wie von Malereien der meisten heute noch zugänglichen Kirchengebäude. Nach dem Titel der Arbeit ist zu erwarten, dass sie sich mit "byzantinischen" Kirchen beschäftige; sie greift aber über den eigentlich byzantinischen Kulturbereich auch nach Syrien, Palästina und Ägypten hin aus, wofür man der Verfasserin nur dankbar sein kann. — Es muss aber leider gesagt sein, dass sie über eine sehr ins einzelne gehende vielseitige Beschreibung der Monumente, die von grosser Belesenheit der einschlägigen Wissensgebiete zeugt, nicht viel eigentlich Neues aufzeigt. Eine Doktorarbeit bei Prof. R. Krautheimer von der Universität am Metropolitanmuseum in New York von T. Matthews über: The Early Churches of Constantinople, Architecture and Liturgy, die für ihr Thema recht ergiebig gewesen wäre, kam für die Ausarbeitung ihrer eigenen These zeitlich zu spät. — Über die sehr vielen schon bekannten Fresken in Kirchen im mittelalterlichen serbischen Herrschaftsbereich und im slawischen Mazedonien hinaus bringt sie dankenswerterweise auch neue Bilder, z.B. aus einer aus dem XI. Jahrhundert stammenden Kirche in Veljusa bei Strumica. Da diese Bilder nur wenig bekannt sind, sind sie ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der frühmittelalterlichen Malerei.

Es fällt hier auf, dass Frau Babić die offenbar aus der Apsis der Kapelle stammenden, arg geschädigten Fresken des heiligen Johannes Chrysostomus und des heiligen Basilius, die liturgische Texte in den Händen halten, nicht in ihrer Beziehung zum Opfer auf dem Altar vor ihnen darstellt, sondern sie einfach wie irgendwelche Heilige einführt.

Auch etliche längere Exkurse, z.B. über die Darstellung des Martyriums der 40 Märtyrer von Sebaste oder über das Ende der 12

Apostel in der Sophienkirche von Ohrid, sind sehr lehrreich. An dieser Stelle erwähnt die Verfasserin nicht die Bilder von wohl 2 römischen Päpsten in der rechten Nebenkapelle dieser Kirche zu ebener Erde. Dankbar wird man ihr auch sein für die ins einzelne gehende, auf I. Lazarevs Studien beruhende Darstellung der Fresken in den 4 neben der Hauptapsis befindlichen Kapellen der Sophienkirche in Kiew, die freilich heutzutage infolge von Restaurationen besser zu sehen sind, als dies früher der Fall war. Und so für vieles andere.

Auch wenn das Buch zu seinem eigentlichen Thema, nämlich zur Darstellung des ideellen Zweckes dieser Nebenkapellen, nicht viel Neues zu bieten scheint, so ist es doch durch die reichhaltige Sammlung und Darlegung des zu dieser Frage vorliegenden Materials von Wert und Nutzen.

A. M. Ammann S.J.

Erich Dinkler, *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit.* Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen. Verlag A. Bongers Recklinghausen 1970; S. 379; Fotos (schwarzweiss und farbig) 347; Karten und Siedlungspläne.

Dieses hier vorliegende, mit grosser Mühe hergestellte Prachtwerk ist ein hervorragendes Hilfsmittel zum Studium der Kunst und der Geschichte eines bisher kaum beachteten Teilgebietes der christlichen, früh- und hochmittelalterlichen Kultur eines der südlichsten Gebiete des großen Mittelmeerkulturgebietes. Die hier behandelten Bauwerke waren Jahrhunderte lang unter dem Wüstensand vergraben. Und nur der Bau des erst heutzutage möglichen Staudammes von Assuan, der alles im Wasser versinken läßt, was nicht vorher weggeführt wird, hat die moderne Kulturwelt veranlaßt, mit vereinten Kräften zu suchen und zu graben. Man muß sagen, daß sie dieser Aufgabe gewachsen war. Gar manche bedeutende Bücher, vor allem über "Faras", legen dafür beredtes Zeugnis ab. Und man muß dem hauptsächlichsten Verleger, aber auch den Geldgebern dankbar sein für die Mühe, die sie sich gegeben haben. Alle diese Bücher stellen eine neuartige Weise dar, einen früher sogenannten Schauband in ein wissenschaftlich hochwertiges Studienbuch zu verwandeln. Man hat viel zu lesen und zu lernen vor sich, wenn man es aufschlägt.

Dieses hier vorliegende Buch unterscheidet sich in mannigfacher Weise von den bisher zur Verfügung stehenden Werken. Es ist keine Einzelabhandlung wie etwa die eben genannten Bücher, die sich mit der Kirche und den Bauten von Paras beschäftigen. Es enthält vielmehr die Grabungsberichte und die anschließenden Darlegungen, welche die Ausgräber über die vielfältigen Ergebnisse ihrer Arbeiten auf einem Symposion in Essen in der Villa Hügel am Ende einer der wertvollen Ausstellungen vorlegten, die dort unter dem Schutz

der Firma Krupp ziemlich regelmäßig stattfanden. Der Kreis der Teilnehmer war sorgfältig ausgewählt. Die Arbeit, welche sie leisten mußten, war anstrengend; sie füllte auch die zur Verfügung stehende Zeit restlos aus. Sie war aber sehr ergiebig.

Fachleute aus vielen Nationen kamen zu Wort. Es blieb meist bei Darlegungen und Beiträgen zu gehaltenen Berichten. Eigentliche Streitgespräche, wie sie auch unter Fachleuten üblich sind, kamen kaum zustande. Dazu war der Stoff des Dargebotenen für die zur Verfügung stehende Zeit zu umfangreich. Darum sind in dem vorliegenden Buch auch keine Diskussionsbeiträge zu lesen. Es wird zu einem für den Kopf und für das Auge bestimmten Tagungsbericht, der ganz einzigartige, bisher unbekannte Monumente vor uns ausbreitet. Das Buch wird damit zu einem äußerst wertvollen Hilfsmittel zum Studium eines bis dahin buchstäblich im Wüstensand verwehten Wissensgebietes.

Nur wenige Beiträge beschäftigen sich mit theologischen Fragen, die bei Betrachtung der Bilder auftauchen können. M. Krause, Münster in Westfalen, und Paul van Moorsel, Leiden/Holland, gehen der Frage nach, ob man aus den Bildern auf die "monophysitische" oder die "dyophysitische" Haltung der Maler und der Umgebung, in der sie wirkten, schließen könne. Der Versuch, eine typisch monophysitische Malart zu finden, scheint mir aber nicht allseitig gelungen zu sein. Diese Fragen gehen — wie man sieht — aus der reinen Kunstgeschichte hinüber ins Gebiet der Kirchengeschichte. Ganz eindeutig gehört dahin ein Bericht von G. Vantini, Khartum, über "Le roi Kirki de Nubie à Bagdad: Un ou deux voyages". Er behandelt einige Fragen über die politischen und auch über kirchliche Beziehungen der nubischen Christen zu den Mohammedanern im IX. Jahrhundert. Über dieselben berichten Quellen beider Religionen aus dem Raum des östlichen Mittelmeeres, aber keine einzige abendländische Quelle, obgleich doch Mohammedaner aus Mesopotamien bei Karl dem Großen waren. Aus dem ganzen Buch geht immer wieder hervor, wie wenig die Christen des Mittelmeerkulturgebietes von anderen Christen, die außerhalb dieses Bereiches lebten, wußten. Gerade solches Wissen, wie es uns dies interessante Buch fast von Seite zu Seite vermittelt, machen uns vorsichtig gegenüber der Meinung, daß der Einfluß des Christentums damals nicht weiter gereicht hätte. Es ist auffallend, daß nur ein Bericht, — nämlich von Dekeo Müller, Heidelberg, über schriftliche Funde berichtet. Er tut das in sehr anregender Form: auch wenn er nur Bruchstücke liturgischer Texte sammelt und ordnend vor uns ausbreitet. Vielleicht hat man sich auch weniger für diese Art von Quellen interessiert, denn schriftliche Quellen kann man ja leichter vor Wasserschäden bewahren als Bauwerke und Freskomalereien. Darum galt es vordringlich, diese letzteren zuerst in Sicherheit zu bringen. Man kann nur hoffen, daß mit der Zeit auch einige historische Quellen zum Vorschein kommen.

Sehr erfreulich ist es zu lesen, daß "die Sammlung und die Herausgabe griechischer, lateinischer und arabischer Quellen zur Geschichte

Nubiens schon in die Wege geleitet ist", deren ersten Band G. Vantini, Khartoum, im Jahre 1972 hofft vorlegen zu können. Das chronologische Rückgrat für die Einordnung all der vielfältigen Angaben, die mit offenen Händen vorgelegt werden, liefert die mit Bienenfleiß hergestellte Analyse der Keramikreste aus vielen Grabungsstellen des Prof. William Adams, Kentucky, die es uns ermöglicht, mit sicherem Fuß, — wie allgemein zugegeben wurde — durch die Jahrhunderte der nubischen christlichen Geschichte zu schreiten.

Man müßte viel mehr als hier geschehen ist, von diesem fast einzigartigen Lehr- und Studienbuch berichten, das uns E. Dinkler so meisterhaft angeordnet und vorgelegt hat. Das hieße aber nur, dasselbe neu abschreiben. Besser lädt man am Ende dieser ankündigenden Besprechung alle interessierten wirklichen Fachgenossen zu der zweiten in Aussicht genommenen Tagung in Warschau ein, die binnen weniger Jahre stattfinden soll. Das wird auch für die Herausgeber des vorliegenden Buches der beste Lohn sein.

A. M. Ammann S.J.

Suzy Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra.* (= *Bibliothèque des Cahiers Archéologiques*, Bd. IV), Éd. Klincksieck, Paris 1970. Text 83 S.; Dokumente: Tafeln 35, Zeichnungen X, Figuren 79.

Die vorliegende, nicht sehr umfangreiche Arbeit aus dem Kreis um A. Grabar in Paris behandelt byzantinische Fresken des Hochmittelalters innerhalb eines engbegrenzten Kulturgebietes, nämlich aus neun Kirchen innerhalb der damaligen Residenzstadt Mistra auf der Peloponnes. Sie will uns den gedanklichen Inhalt, also das "Programm" ihrer Ausmalung vorlegen. Darum hat sie 2 grosse Teile: zuerst eine ausführliche Darlegung des Bestandes und dann eine eingehende Dokumentation, also gleichsam eine Ausbreitung der Beweise für das in der Darlegung Gesagte. Die Darlegung hat drei Abschnitte: erstens eine Beschreibung der "Programme" jedes der 9 Kirchenräume und ihres Platzes im historischen und baugeschichtlichen Raum ihrer Zeit, zweitens den Platz dieser Ausmalungen in Mistra im Ganzen der byzantinischen Kirchenmalerei, und drittens den gedanklichen Inhalt der kirchlichen Fresken in Mistra — also eine gut disponierte und übersichtliche Ausbreitung des zu behandelnden Themas. Der zweite Hauptteil ist fürs Auge berechnet. Er zeigt Tafeln, Zeichnungen und Fotografien. Man kann keinen der beiden grossen Teile lesen, ohne sich jedesmal dabei auch den anderen Teil vor Augen zu halten. Zum zweiten Teil muss man leider einige Anmerkungen machen. So gut und eingängig die Zeichnungen sind, die die Verfasserin "Schema" und "Plan" nennt, so interessant, wenn auch nicht gerade notwendig, die "Zeichnungen" sind, ebensowenig brauchbar sind oft die "Figuren", also die Fotografien. Weithin

ist kaum etwas Wertvolles auf ihnen zu erkennen. Man kann für manche Ansichten in einem Laden in Sparta bessere und mehr belehrende Bilder kaufen. Das ist mir bei der Peribleptos und der Afendikokirche aus persönlichem Augenschein besonders aufgefallen. Und das ist schade, denn der enorme Fleiss, der diese Arbeit ermöglicht hat, spricht fast aus jeder Zeile des Textes.

Das Buch ist so randvoll mit Angaben aus dem ganzen byzantinischen Kulturkreis, dass eine genaue und erschöpfende Besprechung fast zu einer neuen Arbeit auswachsen würde. Ich möchte also hier mich auf eine Anmerkung beschränken, die die Peribleptoskirche betrifft. Vor allem scheint mir, — ich müsste die Tatsache trotz wiederholter Lesung übersehen haben — dass die Verfasserin übersieht, wie der dem Kuppelfresko beigegebene Text den Gehalt dieses Bildes verschiebt. Aus einem herrschendem Pantokrator ist ein Christus geworden, der gebeten wird, unsere Bitten zu erhören. Ich habe darauf in meinem Buch: *La pittura sacra bizantina*, Roma 1957, hingewiesen. In derselben Kirche weisen die Fresken des Diakonikon eindeutig auf den "grossen Einzug" während einer Bischofsliturgie hin. Die Art, wie die Fresken sowohl in der Apsis, wie an den ursprünglich hochgehenden, heute durch eine Gallerie geteilten Wänden in der Afendikokirche malerisch zerstreut dargestellt werden, ändert ja auch ihren A· sschmückungswert. Der fast überladene Wert, der den Fresken in der Pantanasia zukommt, vermindert — im Gegensatz zum Freskenschmuck der Peribleptos — deren Aussagewert um ein Bedeutendes. Über den reinen bildlich dargestellten Inhalt eines Freskos kommen ja auch noch andere Momente für dessen Würdigung in einem Kirchenganzen in Betracht. — Solche kleine Anmerkungen vermindern nicht den Respekt vor der Leistung, die uns Suzy Dufrenne mit ihrem Buch vorlegt.

A. M. Ammann S.J.

Varia

Angelo Geissen, *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel. Kap. 5-12, zusammen mit Susanna, Bel et Draco, sowie Esther. Kap. I, 1a-2,15, nach dem Kölner Teil des Papyrus 967.* R. Habelt Verlag, Bonn 1968, pp. 313.

Il presente volume fa il numero 5 della collana "Papyrologische Texte und Abhandlungen" edita da L. Koenen e R. Merkelbach. Esso pubblica certi fogli del papiro 967 che ora sono conservati a Cologna. Si sa che detto papiro è andato disperso in diversi luoghi. Il grande interesse della nuova edizione risiede nel fatto che il papiro, databile nel sec. II o tutt'al più negli inizi del III, ci fornisce una recensione dei Settanta anteriore all'esemplare raccolta da Origene

e conservataci soltanto nella versione siriaca di Paolo di Tella. Il giovane editore esamina sotto tutti gli aspetti il papiro e naturalmente si indugia nel segnalare tutte le varianti che esso contiene sia dal punto di vista grammaticale che redazionale. Risulta molto utile la comparazione fatta nella parte seconda (pp. 21-30) fra il papiro 967 e l'esemplare origeniana. Vi sono delle rassomiglianze fra il papiro e la versione di Teodozione edita da Origene. Per quello che riguarda il libro di Esther il testo del papiro viene messo in confronto coi codici Vaticano greco 1209 e Sinaitico (Brit. Mus. Add. 43725). Il testo del papiro è diverso da quello « lucianeo » pubblicato da P. de Lagarde.

L'edizione viene fatta con cura e la lettura del papiro è corretta. Non mancano alcune pagine di bibliografia (83-93). Penso che anche un indice di termini sarebbe stato molto apprezzato dagli esegeti. Il volume non tocca per niente questioni esegetiche ma soltanto il tema della critica testuale. Mi sia permesso di osservare l'interesse, in merito all'autenticità dell'episodio di Susanna, che esso formi parte del libro di Daniele in un manoscritto del sec. II. Il libro è composto nel nuovo sistema delle macchine elettriche per scrivere e delle xerocopie. Forse le ragioni economiche vincono gli antichi criteri della stampa e composizione alla maniera di Günther?

I. Ortiz de Urbina S.I.

Handbuch der Ostkirchenkunde, herausgegeben von Endre von Ivánka, Julius Tyciak und Paul Wiertz, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971, xxxii, 839 S.

Dieses Handbuch, das schon vor 10 Jahren geplant wurde und jetzt endlich nach glücklicher Überwindung vieler Schwierigkeiten herausgekommen ist, füllt wirklich eine Lücke aus. Es bietet eine Fülle von solid fundierten Informationen über die Geschichte, die Theologie, Liturgie, Spiritualität, Kunst und Volkskulturen der östlichen Kirchen. Etwas irgendwie Vergleichbares existierte bislang nicht. Dazu werden in einem umfangreichen "Anhang" (S. 665-817) der Beitrag der Ostkirchen zur ökumenischen Bewegung, ferner die Gegenwartslage der verschiedenen Einzelkirchen und die ostkirchenkundlichen Institutionen behandelt. Eine umfangreiche Bibliographie schliesst das Werk ab.

Die weitaus meisten Beiträge sind von katholischen Autoren geschrieben, darunter verschiedene Professoren des Päpstlichen Orientalischen Instituts. Nur bei Behandlung der Spiritualität und der slawischen liturgischen Musik kommen auch orthodoxe Autoren zu Wort. Die Standpunkte der einzelnen katholischen Autoren des Handbuches sind recht unterschiedlich. Jeder Autor trägt für seinen Beitrag allein die Verantwortung.

Wir vermissen eine Darstellung des orientalischen Kirchenrechts, das ja nun doch auch für ein rechtes Verständnis der Ostkirchen seine Bedeutung hat. Über die Kirchenverfassung ist an verschiedenen Stellen wenigstens einiges gesagt. Die Primatsfrage, die als Haupthindernis der Einigung zwischen Ost und West steht, wird nur gelegentlich kurz behandelt. Bei der am Schluss beigegebenen Tabelle über die Geschichte der Aufgliederung der einzelnen ursprünglichen Kirchengruppen sind manche der angegebenen Daten unverständlich. Vielleicht sind da auch Druckfehler unterlaufen. Z. B. ist es uns unerfindlich, wieso 1711 ein Apostolisches Vikariat für die kath. Kopten und im Jahre 1875 ein Patriarchat für sie gegründet worden sein soll.

Im ganzen bietet das Handbuch eine Fülle exakter Informationen über den Osten, die zur Anbahnung einer künftigen Verständigung äusserst nützlich sind.

W. DE VRIES S.J.

Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva (*Gesammelte Werke V. S. Solov'evs*), *Fototipičeskoe izdanie* (*Foto-Neudruck*), Izdatel'stvo Žizn' s Bogom, Brüssel 1966-1970.

Das verdienstvolle Unternehmen einer Sammlung und eines Neudrucks aller zum Teil schwer erreichbaren Werke Solov'evs ist im Jahre 1970 zum Abschluß gekommen. Vor uns liegen die 10 Bände der zweiten Solov'ev-Ausgabe (1911-1914) und dazu 3 weitere Bände, von denen Band 11 und 12 Schriften Solov'evs enthalten, die in den 10 ersten Bänden nicht gesammelt worden waren, und von denen der letzte Band die bereits früher gedruckten 4 Brief-Bände enthält, denen noch ein weiterer Anhang zuvor nicht veröffentlichter Schriften beigegeben ist.

Wie bekannt, wurde die erste 9-bändige Ausgabe der Werke Solov'evs (1901-1907) von seinem Bruder Michail und nach dessen Tode von G. A. Račinskij veranstaltet, während die hier im Neudruck vorliegende 10-bändige Ausgabe (1911-1914) von Michails Sohn Sergěj, dem Neffen des Philosophen besorgt worden ist. Die Briefe Solov'evs sind erstmalig von E. L. Radlov (in den Jahren 1908-23) gesammelt und im Druck veröffentlicht worden.

Über den Inhalt aller Bände informiert (im Schlußband der Briefe, am Ende des letzten Anhangs) das übersichtliche Inhaltsverzeichnis der einzelnen Bände (S. 308-329). (Bemerken wir noch, daß sich zu Beginn des 10. Bandes die von E. Radlov verfaßte kurze Biographie Solov'evs findet (S. VII-LI).) Arbeit und Verdienst der Herausgeber des Neudrucks ist in den Bänden 11 und folgenden konzentriert (siehe das Vorwort zum 11. Band [ohne Numerierung] und das Vorwort zum 12. Band [S. I-IV] wie den Anhang zum letzten Band der Briefe [S. 241-308⁴].

Band 11 enthält — nach einer von den Herausgebern verfaßten Einleitung (S. I-XXII) —, russisch oder aus dem Französischen ins Russische übersetzt, jene Schriften Solov'evs, die für sein Streben nach Einheit der Christen wichtig sind (z. B. die Studie über die Dogmenentwicklung der Kirche, *L'idée russe*, *La Russie et l'Église universelle*). (Ein eigener Band solcher Schriften ist von den Herausgebern des Neudrucks unter dem Titel *O Christianskom Edinstve*, Brüssel 1967, veröffentlicht worden [siehe die Anzeige durch Ch. Indekeu S.J. in *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 171.]). Ferner sind in diesem Band 11 zahlreiche Briefe abermals oder erstmalig gedruckt worden, die sich in den 4 Brief-Bänden nicht finden. Erstmalig sind veröffentlicht die Briefe Solov'evs an die Fürstin E. Volkonskaja wie auch einige Briefe an Bischof Stroßmaier.

Band 12 enthält zuerst die Gedichte Solov'evs, die in der 8. gedruckten Ausgabe von 1900 enthaltenen und andere, hinterlassene (nach der 7. Ausgabe von 1921) und noch weitere (siehe Band 12, S. 131-147) mit Anmerkungen in verkürzter Form (S. 148-170). (Auf S. 233-5 steht das alphabetische Verzeichnis der Gedichte.) Außerdem enthält Band 12 Aufsätze oder Artikel, die sich in der 2. Ausgabe seiner Werke nicht finden (so besonders über Platon [S. 360-481] anläßlich der Platon-Übersetzung Solov'evs).

In Band 12 folgen Aufsätze aus der Enzyklopädie von Brockhaus-Ephron, die in den 10. Band nicht aufgenommen worden waren (Band 12, S. 547-619) und dann (S. 621-637) Nachrufe auf Solov'ev.

Schließlich ist in Band 12 (S. 641-672) die Bibliographie Solov'evs und über Solov'ev zusammengestellt: Es werden aufgezählt die Originalwerke Solov'evs und die Übersetzungen seiner Werke, insbesondere die Übersetzungen, die von Solov'ev selber stammen (S. 641-644); sodann die Bibliographie über Solov'ev von 1875-1970 in russischer Sprache (S. 644-662) und die Bibliographie über Solov'ev in nichtrussischen Sprachen (S. 663-672). Für die Bibliographie sind benutzt worden die Arbeiten von Ern, E. Radlov, P. Florenskij, G. Florovskij, D. Stremouchov. Beigetragen hat L. Müller, der nach dem Tode von V. Szyłkarski die deutsche Ausgabe der Werke Solov'evs leitet (von der bislang 4 Bände der 8 geplanten erschienen sind [vgl. *Or.Chr.Per.* 19 (1953), S. 431-434; 20 (1954), S. 424-426; 25 (1959), S. 182-184; 34 (1968), S. 420-422]).

An den Schluß des letzten Bandes ist abermals eine Ergänzung angehängt worden unter dem Titel *Vorlesungen, Briefe und Artikel, die noch nicht in die Gesammelten Werke Vl. Solov'evs* (*Brüssel 1966-1970*) *und in die Ausgabe seiner Briefe aufgenommen worden sind* (letzter Brief-Band, S. 241-308[4]).

Der vorliegende Neudruck kann mehr als jede vorhergehende Ausgabe den Anspruch erheben, wirklich eine "Gesamtausgabe der Werke Solov'evs" zu sein. Eingeschränkt wird diese Tatsache allein dadurch, daß so wichtige Schriften wie *L'idée russe* und *La Russie et l'Église universelle* nur in russischer Übersetzung geboten wer-

den. Selbstverständlich haben, wie die russischen Übersetzungen, auch die Ausgaben in anderen Sprachen weiter ihre große Bedeutung, weil diese oftmals mit Anmerkungen, Registern und Übersichtstafeln versehen sind, wie z.B. die "Deutsche Gesamtausgabe". Tatsächlich sind in keine andere Sprache so viele Werke Solov'evs übertragen worden wie in die deutsche (siehe Band 12, S. 641-643).

Bei der ungeheuren Arbeit, die von den Herausgebern geleistet worden ist und die dem Solov'ev-Forscher die weitere Arbeit ganz bedeutend erleichtert, fallen einige kleine Versehen oder Ungenauigkeiten, die menschlicherweise unvermeidlich sind, kaum ins Gewicht.

So wird z. B. im "Predislovie" von Band XI auf der ersten Seite der Briefband als Band XIII-XIV angekündigt, ebenso im Vorwort zu Band XII (S. IV). Tatsächlich aber trägt der eine große Brief-Band den Untertitel "Pis'ma i priloženie" und ist in die 4 von Radlov veröffentlichen Bände mit deren Seitenzählung untergeteilt. (Die Paginierung der "Priloženie" [S. 241-308[4]] setzt die des vierten Radlov-Brief-Bandes fort). Der Benutzer des Briefbandes steht also vor der Vexierfrage, ob es sich um 13 oder, wie angekündigt, um 14 oder gar, wie es tatsächlich geworden ist, um 16 Bände handelt. — Auf S. 2 des "Predislovie" von Band XI und auf S. 68 des gleichen Bandes wird gemeldet daß Harald Jaksche erstmalig im Jahre 1966 das "Preduvedomlenie" (S. 68/70-83) zu Solov'evs "Istorija i buduščnost' teokratii" mit deutscher Übersetzung nach dem Autograph Solov'evs, das sich in der Vatikanischen Bibliothek befindet, veröffentlicht hat. In der Bibliographie von Band XII (S. 641-643 und 665) sucht man aber nach der Arbeit Jaksches vergeblich.

Im letzten Band ist auf S. 328 die Zeile "Recenzija na knigu L. M. Lopatina... 272" irrtümlicherweise von der vorhergehenden Seite entfallen. Das alphabetische Verzeichnis der Artikel aus der Enzyklopädie findet sich nicht auf S. 639, sondern zu Beginn von Band XII auf S. XI-XII, während auf S. 639-640 Biographische Notizen über Solov'ev stehen. — In Band XII auf S. 664 (Florovskij, *Some Forgotten Articles of Vladimir Solov'ev*, *Or.Chr.Per.* 32 (1966), S. 163-180) wird nicht vermerkt, daß es sich um die Rezension auf S. 351-355 handelt. — Auf S. 665 unter M. d'Herbigny fehlt der Hinweis auf die italienische Ausgabe: *L'avvenire religioso russo nel pensiero di Vladimiro Soloviev*, Brescia 1928.

Der in Band XI, S. 366-368 abermals gedruckte Brief Solov'evs wurde nicht von Professor N. Arsen'ev (wie S. 366 in der Einleitung gesagt wird), sondern von seinem Bruder *V.* [*W.*] Arsen'ev den *Or.Chr.Per.* zur Veröffentlichung überreicht. Sodann ist in der Bibliographie Band XII, S. 669, der Name des Rezensenten irrtümlicherweise als Schulze angegeben, statt Schultze, was bei einem Namen, der mit und ohne "t" oder "e" verkommt, nicht nebensächlich ist. In der Bibliographie des Rezensenten (S. 669-670) heißt der genaue Titel *Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie*. Wir nennen noch zwei weitere Titel zur Ergänzung: *Der Schüler*

Solowjows, Erinnerungen an Wjatscheslaw Iwanow, Wort und Wahrheit 5 (1950), S. 445-450; und *La mariologie sophianique russe*, im Sammelwerk *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, publiées sous la direction d'Hubert du Manoir S.J., Band VI, Paris 1961, S. 214-239.

Die Bedeutung Solov'evs in der Vergangenheit und für die Zukunft wird von den Herausgebern des öfteren, so in der Einleitung zu Band XII (S. III-IV) herausgestellt. Das Studium des großen russischen Philosophen und Laientheologen Vladimir Slov'ev ist im Wachsen begriffen und fand auch am Pontificium Institutum Orientalium Studiorum in Rom keine Unterbrechung. Noch im Jahre 1968 hat Stanislaus Napierala ein Exzerpt seiner Doktordissertation herausgegeben: *De Christi Ecclesia eiusque visibili capite magna controversia, Indagatio theologica in Vladimiri Solov'ev conceptum unionis ecclesiasticae.*

Wir schließen mit Dank an die Herausgeber und dem Wunsch, daß viele aus ihrer Mühe Nutzen ziehen mögen.

B. SCHULTZE S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

L'Apocalypse syriaque de Baruch, par P. BOGAERT, [due volumi]. Introduction, traduction du syriaque et commentaire (= *Sources Chrétiennes* 144, 145.) Les Éd. du Cerf., Paris 1969, pp. 528+284.

Il celebre e diffuso apocrifo ebraico scritto nei primi anni del sec. II viene studiato a fondo in questi due volumi. L'autore non soltanto ne da la versione francese dall'edizione di Kmosko nella *Patrologia Syriaca*, ma sottopone il breve scritto di una settantina di pagine a una accuratissima indagine piena di erudizione e ricca di interessanti risultati che comprende oltre 700 pagine. Questa esuberanza di ricerca non è stato il criterio costante delle *Sources Chrétiennes* e potrebbe essere discussa quanto all'opportunità. In un certo senso l'apocrifo ebraico si potrebbe chiamare « fonte cristiana », ma non lo è pienamente. Del resto la consulta del libro è quanto mai utile anche nel campo della patrologia interessata all'influsso semitico sui Padri primitivi e sui siri.

I. ORTIZ DE URBINA S.J.

Francis DVORNIK, *The Photian Schism: History and Legend*, At the University Press, Cambridge 1948, Reprinted 1970, pp. XVI + 504.

L'A. è convinto che, da quando apparve la prima edizione di questo libro, ' non sono state fatte nuove scoperte che giustificherebbero una nuova edizione o mutamenti nelle conclusioni principali ' a cui egli allora giunse (p. XI). Per conseguenza, dopo ventidue anni, egli ristampa il volume tale e quale, salvo l'aggiunta di un ' Foreword ', destinato ad esprimere questa sua convinzione e a ricordare solo otto titoli (di cui 4 suoi) dedicati al problema foziano dopo il 1948, e la discussione suscitata nel Congresso dei Bizantinisti di München, nel 1958, dalla relazione dello stesso Dvornik, *The Patriarch Photius in the Light of Recent Research.*

Intanto, per farsi un'idea dei lati positivi e negativi di questa opera — tradotta in francese e, se non sbagliamo, anche in italiano — si vedano le recensioni di E. Herman (in questa stessa Rivista, vol. 15 [1949], pp. 219-222) e di altri studiosi, segnalate dalla ' Byzantinische Zeitschrift ' 43 (1950), p. 43; 45 (1952), p. 481.

C. CAPIZZI S.J.

Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae illustrantes, vol. XII (1670-1675), collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM, (= *Analecta OSBM*, series II, sectio III), PP. Basiliani, Via S. Giosafat 8, Roma, Romae 1968, pages XIV + 358, 6 plates.

The volumes of sources on Ukrainian and Belorussian history, extracted from the Roman Archives and published by the Ukrainian Basilians, are reaching by now the number fifty. This volume contains the dispatches of the nuncios of Warsaw, or more rarely of other officials of the *nunziatura* and the numerous *Avvisi* from a very turbulent period of the Polish-Lithuanian Commonwealth, namely the period from the years of Wisniowiecki 's reign and from the first months after the proclamation of Sobieski's ascent to the throne on May 21 1674. The selected documents deal mainly with the Ukrainian territory that was at that time under the precarious control of Peter Dorošenko who had to fight the rivals of his leadership as well as to preserve the independence of the Ukraine against Poland, Muscovy and Turkey. The edited documents will not change our view on the period, but will contribute to a better understanding of the deeper underlying implications of the facts and tendencies of the time.

J. KRAJCAR S.J.

EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, Traduction du syriaque par R. LAVENANT, S.J. Introduction et notes par F. GRAFFIN, S.J. (= *Sources Chrétiennes* 137), Les Éd. du Cerf, Paris 1968, pp. 210.

La presente versione degli inni sul Paradiso, tanto belli quanto interessanti per il loro contenuto teologico, offre utilmente ai lettori una corretta conoscenza dello scritto di Efrem, fatta sulla base della recente edizione di Edmund Beck O.S.B. nel *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. L'introduzione è breve ma chiara e premette tutti i risultati dei recenti studi, includendo una bibliografia specifica. Il Graffin si è limitato a dare un resoconto dettagliato delle idee che man mano si espongono negli inni senza confrontarle con altri scritti del Dottore di Edessa. Questa ricerca non era richiesta dalla natura dell'introduzione; viene fatta invece attualmente nell'Istituto Orientale.

Niente manca al volume per essere perfetto e per rendersi utilissimo agli studiosi dei Padri che ignorano il siriaco.

I. ORTIZ DE URBINA S.J.

TO ΕΠΑΡΧΙΚΟΝ ΒΙΒΛΙΟΝ. The Book of the Eparch. Le Livre du Prefet, with an introduction by Professor Ivan DUJČEV, Variorum Reprints, London 1970, pp. XXIV + 298.

Ci troviamo dinanzi a un volume davvero composito. In edizione anastatica molto ben riuscita, abbiamo: 1) l'*editio princeps* del *Libro del Prefetto*, fonte essenziale per la storia delle corporazioni nella Bisanzio del sec. X; l'edizione, con traduzione latina a fronte e note esegetiche e critiche, fu curata da Jules Nicole (che aveva scoperto il testo nel ms. greco *Genevensis 23*) e pubblicata nel 1893; 2) una stupenda riproduzione in facsimile policromo dei fogli 373 ss., che ci hanno conservato il *Libro del Prefetto*; 3) la traduzione francese con altri studi dedicati dal Nicole allo stesso *Libro* e pubblicati in un volume a parte nel 1894; 4) la traduzione inglese del *Libro del Prefetto* e la densa introduzione ad essa, inserite da E. H. Freshfield nel suo volume *Roman Law in the Later Roman Empire*, Cambridge 1938; 5) un commentario sempre sullo stesso *Libro del Prefetto*, pubblicato dal Nicole nell'annata 1893 della « Revue Générale du Droit ».

Le cinque pubblicazioni sono precedute da un'Introduzione in inglese e in francese del Prof. Dujčev, e seguite da un indice generale che supponiamo pure di lui. Superfluo rilevare la cura e la competenza con cui il Prof. Dujčev informa sul valore della scoperta del Nicole, sulla validità scientifica, tuttora quasi intatta, della sua edizione e delle sue ipotesi o conclusioni intorno al *Libro del Prefetto*, sull'interesse che quest'ultimo continua a polarizzare su di sé da parte dei cultori di storia civile e di storia del diritto bizantino.

Siamo di fronte a una di quelle imprese editoriali e scientifiche, a cui si può dare un ' benvenuto ' incondizionato.

C. CAPIZZI S.J.

Joseph FELICIJAN, *The Genesis of the contractual theory and the installation of the Dukes of Carinthia*, Družba sv. Mohorja, Viktringer Ring 26, 9020 Klagenfurt, Klagenfurt 1967, p. 144.

L'istallazione dei duchi di Carinzia nel Medio evo — quando Carinzia era abitata dagli Sloveni — comprende un rituale, che l'autore indica come manifestazione della così detta teoria contrattuale nella filosofia di stato. L'autore studia la genesi di detta teoria presso Jean Bodin (sec. XVI), il quale probabilmente aveva conosciuto il rito dell'istallazione dei duchi di Carinzia dall'opera di Enea Silvio Piccolomini (poi papa Paolo II): « De ortu et auctoritate Imperii romani », dove è bene descritta. In fine l'autore propone come probabile la sua opinione, che Thomas Jefferson si sia ispirato a questo rituale (leggendo Jean Bodin) nello stendere la famosa « Dichiarazione dell'indipendenza Americana ». Pitture dell'antico rituale in Carinzia, fotografie dei luoghi e carte geografiche arricchiscono questo interessante libro.

M. LACKO S.J.

Livio Amedeo MISSIR, *Arbre Généalogique de la Famille Missir (1671-1969)*, Bruxelles 1969, 105 S.

Die Familie Missir, deren weitverzweigter Stammbaum vom Jahre 1671 bis 1969 hier geboten wird, ist eine der Kirche Roms stets treu verbundene armenische Familie, deren Mitglieder in der Geschichte der christlichen Kommunitäten im Ottomanischen Reich besonders als Dolmetscher oder als Konsuln, manche auch als Priester und Bischöfe eine bedeutende Rolle gespielt haben. Einer der Ahnherrn der Familie, Abraham Missir, liess sich im Jahre 1743 mit Genehmigung des Sultans in Smyrna als Kaufmann nieder. Diese kosmopolitische Hafenstadt blieb das Hauptzentrum der Missir. Der Brand Smyrnas im griechisch-türkischen Krieg im Jahre 1922 führte zur Zerstreuung der Familie über verschiedene Teile der Welt hin.

Von den bedeutendsten Mitgliedern der Familie sind jeweils kurze Biographien eingestreut. Zahlreiche Photos aus dem Album der Missir illustrieren das Werk. Der Autor hat seine exakten Angaben mit grossem Fleiss aus verschiedenen Archiven gesammelt, besonders aus den Pfarr- und Konsulararchiven von Smyrna und Konstantinopel, sowie aus dem Archiv der Propaganda in Rom. Eine umfangreiche Bibliographie ist dem Werk beigegeben. So ist das Ganze ein weit über das Familieninteresse herausreichender Beitrag zur Geschichte des Christentums im Ottomanischen Reich geworden.

W. DE VRIES S.I.

Raymond PANIKKAR, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Traduit de l'allemand par B. CHARRIÈRE, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 206 pages.

Hic liber in sua editione originali *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum*, Freiburg/München 1964, amplam meruit recensionem in hoc periodico « *Orientalia Christiana Periodica* »: XXXI, 2 (1965), pag. 443-446 (recensente B. Schultze S.J.).

Antonio PIOLANTI, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucarestia in S. Alberto Magno*, (= Studi di Teologia medievale 1), Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, pp. 212.

C'est le privilège des travaux bien faits de théologie positive de ne pas vieillir. C'est ce qui résulte de cette réédition d'une thèse, publiée il y a trente ans sur « le Corps mystique et ses relations avec l'Eucharistie chez Albert le Grand » que Mgr Piolanti, sur l'instance de ses amis et en particulier de Mgr Combes qui la préface, a accepté de faire réimprimer sans changements.

Cet ouvrage dont le préfacier souligne l'érudition, la clarté dans l'exposé et la ferveur communicative ouvre sous d'heureux auspices la Section d'Etudes médiévales que l'Université du Latran vient d'inaugurer.

G. DEJAIFVE S.J.

Steven RUNCIMAN, *The Last Byzantine Renaissance,* At the University Press, Cambridge 1970, pp. IX + 112.

Il noto divulgatore di storia bizantina e medievale pubblica in questo volumetto quattro lezioni tenute alla Queen's University di Belfast. Come suggerisce il titolo stesso, il tema verte sulla rinascita culturale bizantina sotto la dinastia dei Paleologi o negli ultimi due secoli dell'Impero. A una breve, ma suggestiva, inquadratura storico-politico-sociale, il Runciman fa seguire tre grandi quadri di insieme: 1) i movimenti culturali e le correnti di pensiero che animarono nei secoli XIII-XV il mondo intellettuale bizantino; 2) le numerose personalità di rilievo che incarnarono o sostennero tali movimenti e correnti: Niceforo Blemmida, Niceforo Chumno, Giorgio Acropolita, Giorgio Pachimere, Giovanni Beccos, Giorgio di Cipro, Niceforo Gregora, Gregorio Palamas, Teodoro Metochita, Nicola Cabasila, Giovanni Cantacuzeno, Demetrio e Procoro Cidone, Giuseppe Briennio, Giorgio Gemisto Pletone, Bessarione, Giorgio Scolario, ecc.; 3) i meriti filosofici, scientifici e letterari acquistatisi dai dotti bizantini dell'ultima rinascita, sia facendo rifiorire vari elementi della cultura ellenica sia trasmettendo all'Occidente le ricchezze di tale cultura.

L'esposizione è ovviamente chiara, lineare, vivace, punteggiata, qua e là, da osservazioni e riflessioni stimolanti.

Il volumetto è fornito di qualche nota critica, di un elenco con 17 titoli bibliografici ad uso di chi volesse proseguire nell'approfondimento del tema trattato, e di un comodo indice dei nomi.

C. CAPIZZI S.J.

Stergios N. SAKKOS, *Νικήτα Στηθάτου Θεωρία εἰς τὸν Παράδεισον,* Thessalonike 1957, 38 Seiten.

S. N. Sakkos hat diese seine kritische Neuausgabe der Schrift des Niketas Stetatos über "das geistliche Paradies" als Sonderdruck herausgegeben. Niketas ist der Biograph Symeons des Neuen Theologen — die Biographie wurde von I. Hausherr S.J. 1928 in den *Orientalia Christiana* veröffentlicht — und als theologischer und asketischer Schriftsteller des 11. Jahrhunderts bekannt. Er starb gerade zur Zeit der großen Trennung zwischen christlichem Morgen- und Abendland.

Im Vorwort weist Sakkos darauf hin, daß seine Textausgabe im Sammelwerk *Νικήτα Στηθάτου Μυστικὰ συγγράμματα* (Thessalonike 1957, S. 129-158), in Zusammenarbeit mit P. Chrestos und G. Mantzarides erschienen ist. Seiner neuen kritischen Arbeit liegen vier Handschriften zugrunde; außerdem wurden die Ausgaben von Marie CHALENDARD (*Sources Chrétiennes*, Band 8, Paris 1945) und eine andere vom Athos aus dem Jahre 1921 kollationiert. Beigegeben sind Register der Schriftstellen und Väterzitate sowie ein Sachverzeichnis.

B. SCHULTZE S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Antemurale, XIV. Editionem curaverunt: Carolina LANCKOROŃSKA et Wanda WYHOWSKA De Andreis. Institutum Historicum Polonicum Romae, Via degli Scipioni, 284 Roma 1970. 277 p.

Annual Bulletin of Historical Literature N° LIV. Dealing for the most part with the publications of 1968. Edited by H. R. LOYN and J. L. KIRBY. The Historical Association, London 1970, 176 p.

Armia Krajowa w dokumentach 1939-145. Tom I, wrzesień 1939 - cerwiec 1941. Studium Polski Podziemnej. Londyn 1970 XXVII+568 p., 2 carte geogr.

Elementa ad fontium editiones, Vol. XXIII. A. Documenta polonica ex archivo Parmensi, II pars. B. Documenta polonica ex archivo Capitulari in Brisighella, ediderunt Valerianus MEYSZTOWICZ et Wanda WYHOWSKA De Andreis. Romae 1970. Edidit Institutum Historicum Polonicum Romae, Via degli Scipioni 284, p. 297.

FARINA, Raffaelo, *Bibliografia origeniana 1960-1970.* Società Editrice Internazionale, Roma 1971. 86 p.

GNOLFO, Giovanni, S.D.B., *Nella Patria di Cassiodoro* (*Roccelletta di Squillace*). Catanzaro 1970, Tip. Silipo 28 p.

LOFFREDA, Stanislao, O.F.M., *Scavi di Et-Tabgha* (*campagna marzo-giugno 1969*). Tip. dei PP. Francescani, Gerusalemme 1970. 184 pag., illustrazioni.

KOŚCIAŁKOWSKI, Stanisław, *Antoni Tyzenhauz, podskarbi nadworny litewski.* Wydawnictwo Społeczności Akademickiej Uniwersytetu Stefana Batorego w Londynie. Londyn 1970. Tom I. 686 p.

SKEAT, Theodore Cressy, *The Reigns of the Ptolomies.* 2. Aufl. C. H. Beck, München 1969, 41 pag.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 4-6-1971 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 14-6-1971 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1971

Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung

Bemerkungen über den Charakter seines Kommentars zur Genesis.

Zur Niederschrift seines Genesiskommentars (1) hat sich Ephraem, wie er selbst in den einleitenden Sätzen mitteilt, nur mit Widerstreben entschliessen können. Der Grund seines Zögerns ist, dass er nicht wiederholen wollte, was er in Reden und Liedern schon niedergeschrieben hatte. Was er in diesen Werken ausführlich dargestellt hat, enthält der Kommentar, den er auf das Drängen seiner Freunde verfasst hat, in kürzerer Form. Da, wie es scheint, die Reden und Lieder, auf die Ephraem anspielt, uns zum grössten Teil nicht überliefert sind, können wir nur dankbar sein, dass seine Interpretation der Genesis wenigstens in dieser kurzen Form erhalten geblieben ist.

Die folgenden Ausführungen versuchen ein auffälliges Phänomen zu erklären, das sich uns beim Lesen aufdrängt. Das Werk wird, wie gesagt, als ein Kommentar zur Genesis angekündigt. In der Einleitung wird jedoch vor allem über Ereignisse gesprochen, die im Buch Exodus erzählt werden: über die von Moses verrichteten Wunder, seinen Stab, den Glanz auf seinem Antlitz, die Begebenheiten am Schilfmeer und in der Wüste, den Abfall des Volkes und die Verkündigung der Gebote. Etwas ähnliches zeigt sich, wenn auch in beschränkterem Umfange, im Epilog: hier stellt Ephraem der Periode, die mit Adams Aufenthalt im Paradies beginnt, die vom Volk der Hebräer in der Wüste gegenüber. Trotzdem enthält der Kommentar nur die Auslegung der-

(1) R.-M. TONNEAU, *Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, Louvain 1955 (*CSCO*, Vol. 152-153).

jenigen Teile, die Ephraem als die wichtigsten des ersten Buches der Bibel betrachtet. Das Werk beginnt mit dem ersten Vers der Genesis und endet mit dem letzten; es überschreitet diese Grenze mit keinem Wort.

Um die Ursache dieser Erscheinung zu ergründen, genügt es, zunächst, Ephraems Beschreibung des ersten Schöpfungstages unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

I

Ephraems Interpretation von Gen. I, 1-5 (1).

Kurz zusammengefasst lautet die Auslegung von Gen. I, 1-5 folgendermassen:

[*Die Naturen*]

[1] « Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde ». Die syrische Partikel *yât* vor den Wörtern « der Himmel » und « die Erde » weist daraufhin, dass es sich hier um Realitäten handelt. Sie schliesst die Möglichkeit einer allegorischen Auslegung aus. Das gilt ebenfalls für die Schöpfungswerke, die nach Himmel und Erde zustande gekommen sind. [2] Aus den Worten « Im Anfang schu*f* Gott den Himmel und die Erde » ergibt sich weiter, dass Himmel und Erde aus nichts geschaffen worden sind. Denn Wasser, Wind, Feuer, Licht und Finsternis gab es damals noch nicht. Diese letzteren sind also erschaffene Dinge, die nach Himmel und Erde entstanden sind, und nicht Wesenheiten (*'îtyê*), die schon vorher bestanden. [3] Obwohl Mose im folgenden über das spricht, was sich zwischen dem Firmament und der Erde befand, so hat er doch nicht über geistige Wesen geschrieben. Dass die Erde « leer und verlassen » war, bedeutet, dass sie anfänglich allein bestand, und dass sie daher älter ist als die Naturen (*kĕyânê*). [4] Erst nachdem Mose ausgeführt hat, dass die Erde

(1) Deutlichkeitshalber haben wir diesen Teil in 8 Paragraphen eingeteilt und die in viereckigen Klammern gedruckten Überschriften hinzugefügt. Die Ziffern in den Klammern verweisen auf die Paragrapheneinteilung von Tonneau.

in ihrer Leerheit einige Zeit vor den Naturen existiert hat, wendet er sich der Beschreibung dieser Naturen zu.

[*Die Finsternis*]

« Die Finsternis befand sich über dem Abgrund ». In diesem Augenblick wurden der Abgrund und die Wasser geschaffen; Mose teilt nicht mit, wie dies geschah. Die Finsternis kann nicht, wie manche meinen, der Schatten des Himmels sein. [Die Finsternis ist vielmehr der von den Wolken verbreitete Schatten.] [5] Alles ist in sechs Tagen erschaffen worden, ob es nun beschrieben worden ist oder nicht. Wie das Feuer zusammen mit dem Wind, so sind die Wolken zusammen mit dem Wasser erschaffen worden. Sie mussten damals geschaffen werden, weil sie durch ihren Schatten die erste Nacht zu stande brachten. [6] Vom zweiten Tage an erfüllte das Firmament diese Funktion. Himmel und Erde wurden am Abend des ersten Tages geschaffen; nach zwölf Stunden wurde die Finsternis, die die Wolken verbreiteten, durch das Licht vertrieben.

[*Der Wind*]

[7] Danach sagt Mose: « Und der *rûḥ* von Gott schwebte über den Wassern ». Einige verstehen unter *rûḥ* [das ist der Wind] den Heiligen Geist, der an der Schöpfungsarbeit teilnimmt. Jedoch mit Unrecht, denn, am ersten Tag, als der *rûḥ* über den Wassern schwebte, brachten diese nichts hervor, während am fünften Tage, als sie Reptilien und Vögel hervorbrachten, nicht steht, dass der *rûḥ* über ihnen schwebte. Der Wind legte sich wieder, nachdem er in der ersten Nacht geweht hatte. Durch die Erwähnung seiner Funktion, d.h. seines Wehens, hat Mose mitteilen wollen, dass er geschaffen worden war.

[*Das Licht*]

[8] Nachdem Mose über den Himmel und die Erde, die Finsternis, den Abgrund und den Wind gesprochen hatte, wendete er sich dem Licht zu, das nach zwölf Stunden am Morgen des ersten Tages geschaffen wurde, und das zwölf Stunden lang als

ein leuchtender Nebel über alles ausgebreitet war. [9] Drei Tage lang erfüllte das Licht seine Aufgabe [den Tag anbrechen zu lassen]; weiter diente es zur Empfängnis und Geburt von dem, was die Erde am dritten Tage hervorbrachte; die Sonne — die wie der Mond und die Sterne aus Licht und Feuer gemacht worden ist — liess es zur Reife kommen.

[*Das Wasser*]

[10] Mit Hilfe des Lichts und des Wassers brachte die Erde, nach Gottes Willen, alles hervor. Das Wasser, das über die ganze Erde verbreitet wurde, um sie zu tränken, war süss. Erst am dritten Tag wurde es in den Meeren salzig, [11] wenn auch, unter dem Wasser verborgen, die Meere vom ersten Tage an vorhanden waren. [12] Beim Befehl: « Es sammle sich das Wasser! » veränderte es mit seinem Namen seine Art, und wurde salzig. Auch entstanden tiefe Stellen. [13] Die Wasser über dem Firmament, die am zweiten Tag von den anderen geschieden wurden, waren süss. Sie wurden aufbewahrt für den Tau und für die Sündflut.

— [14] Der Himmel und die Erde, das Feuer, der Wind und das Wasser sind aus nichts geschaffen, das Licht ist aus etwas gemacht. Denn erst nachdem Gott angefangen hatte, Dinge aus etwas zu machen, schrieb Mose: « Und Gott sagte: es sei Licht! » —

[*Das Feuer*]

[15] Das Feuer wurde ebenfalls am ersten Tag geschaffen, wenn auch nichts darüber geschrieben steht. Obwohl das Feuer sich in der Erde befindet, wurde es nicht zugleich mit der Erde geschaffen. Der Erde und den Wassern wurde der Befehl gegeben, aus ihrem Schoss das Feuer mit dem Wind und den Wolken hervorzubringen.

[*Die Finsternis*]

[16] Die Finsternis ist ebensowenig ein Wesen (*'îtyâ*) wie etwas Geschaffenes. Sie ist aus den Wolken geboren. Sie existiert in etwas anderem, das vergeht, und sie vergeht selbst mit dem anderen, in dem sie existiert. Wie kann etwas, das durch die Wolken

und das Firmament existiert und durch das Licht und die Sonne wieder vergeht, ein Wesen sein? Es befindet sich in der Macht von dem, wodurch es kommt und wieder vergeht. Etwas, das als Schöpfung von Geschöpfen unbegrenzt Geschöpfen unterworfen ist, machen [häretische] Doktrinen zum Gegner der Geschöpfe, und etwas, das keine Existenz in sichselbst hat, machen sie zu einem Wesen, das durch sich selbst existiert.

Beim Lesen dieser Darlegungen über den ersten Tag der Schöpfung drängen sich einige Fragen auf:

(a) Wenn Ephraems jüngerer Zeitgenosse Theodor von Mopsuestia in seinem Kommentar zur Genesis schreibt, dass Luft, Erde, Wasser und Feuer die Bestandteile dieser sichtbaren Welt sind (1), ist es evident, dass er sich hier auf die vier Elemente der antiken Naturwissenschaft bezieht. Es ist ebenfalls deutlich, dass die Zusammenfassung zu sieben Naturen, die nach Narsais Homilien (2) in der Exegese der Schule von Edessa vollzogen worden ist, teils auf Theodors Kommentar (Feuer und Luft), teils auf dem Text der Genesis (Himmel, Erde, Finsternis und Wasser) und teils auf christlicher Tradition (die Engel) beruht. Aber, so fragt sich der Leser, wie kommt Ephraem zu seinen fünf Naturen: Finsternis, Wind, Licht, Wasser und Feuer?

(b) Vier von den fünf Naturen werden in Gen. I, 1-5 genannt. (Vom Feuer stellt Ephraem ausdrücklich fest, dass Mose es nicht erwähnt). Es scheint, alsob der Exeget seine Behandlung der Naturen von der Reihenfolge ihrer Erwähnung in der Bibel bestimmen lässt — ein naheliegendes Verfahren in einem Werk, das als Kommentar zur Genesis verfasst worden ist. Aber warum weicht Ephraem bei seiner Behandlung des Lichtes und des Wassers davon ab?

(c) Das Wort *rûḥ* lässt sich in zweierlei Hinsicht interpretieren. Ephraem wählt mit grosser Entschiedenheit die Auffassung, dass in Gen. I,2 der Wind gemeint ist. Die andere Interpretation — die ihm bekannt ist — weist er mit Nachdruck zu-

(1) E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig 1869, syrischer Text, p. 3,6-17 (Abk. *Fragm.*).

(2) PH. GIGNOUX, *Homélies de Narsaï sur la création*, Turnhout 1968 (*Patrologia Orientalis*, Tome XXXIV/3-4), Hom. I, 3-4; II, 338-339; III, 101-102.

rück. (Basilius, der die Auffassung vertritt, dass *rûḥ* sich auf den Heiligen Geist bezieht, beruft sich auf einen Syrer, den er jedoch nicht mit Namen nennt (1)). Man muss zugeben, dass Ephraem seine Meinung mit zutreffenden Argumenten erhärtet. Doch kann man sich nur schwer dem Eindruck entziehen, dass seine Entscheidungsgründe eine Wahl annehmbar machen müssen, zu der er durch andere Erwägungen gekommen ist. Was können diese zwingenden Gründe gewesen sein?

(d) Dass Ephraem, dem Bibeltext folgend, mit der Finsternis beginnt, ist selbstverständlich. Auffällig ist, dass er am Ende seiner Beschreibung des ersten Schöpfungstages hierauf ausführlich zurückkommt. Wass kann ihn dazu bewogen haben, und was kann die Ursache für das kräftige Pathos sein, das für diesen ganzen Abschnitt charakteristisch ist?

II

Der kosmogonische Mythos von Bardesanes.

Der letzte Abschnitt, in dem die polemische Spitze nicht weniger als der pathetische Ton auffällt, deutet die Richtung an, in der wir die Antwort auf die aufgeworfene Fragen suchen müssen. Ephraem wendet sich gegen « bestimmte Doktrinen » und deren Auffassung über die Funktion der Finsternis. Es ist deshalb wichtig für uns herauszufinden, welche Gegner unser Polemist hier meint. Tonneau schreibt in der Einleitung seiner Edition des Kommentars: « ...vidimus, praesertim in creationis historia, auctorem contradicere erroribus Mani et similium, credentium *entia* multa esse ab aeterno, Lucem etc. » (2). Obwohl diese Feststellung sicher nicht unrichtig ist, sind es, unserer Meinung nach, nicht in erster Linie die manichäischen « Irrtümer », die Ephraem in dem genannten Abschnitt bekämpft. Funktion und Form seiner Beschreibung des ersten Schöpfungstages werden, wie sich zeigen wird, erst ganz verständlich, wenn man diese Auslegung von Gen. I, 1-5 liest als eine ständige Widerlegung der Konzeption, von der her Mani seine Weltbetrachtung entwickelt hat: des kosmogonischen Mythos von Bardesanes. (Nachdem das Ma-

(1) Hom. II, 6 (44 A-C).
(2) Vol. 152, p. II.

nuskript dieses Artikels schon abgeschlossen war, erschien der inhaltreiche Aufsatz von Dr. Barbara EHLERS, in dem sie zu demselben Ergebnis gelangt. Es sei hier gerne auf ihre Ausführungen über den Begriff *'îtyâ* verwiesen ([1]).

Dieser Mythos, der in den Kreisen von Bardesanes Anhängern in verschiedenen mehr oder weniger stark abweichenden Rezensionen überliefert worden ist, ist uns in den Werken späterer Gegner erhalten geblieben. Es folgt hier die Fassung, die Mose bar Kepha in sein Buch über das Hexaemeron aufgenommen hat (Buch I, Kap. 14):

« Caput decimum quartum: Adversus illos qui dicunt mundum ex commixtione quinque entium constitutum esse.
Bardesanes sensit et dixit mundum istum ex quinque entibus constitutum esse scilicet: igne, vento, aquis, lumine, tenebris. Quodque illorum stat in loco suo, lumen scilicet in Oriente, ventus in Occidente, ignis in meridie, aquae in septentrione, dominus illorum stat in alto et inimicus illorum, tenebrae scilicet, in inferiore parte. Sed quodam tempore, vel a corpore quodam vel casu, turbati sunt et impegerunt in invicem. Tenebrae etiam nisae sunt ut ascenderent et commiscerentur cum illis, tum coeperunt entia pura aestuare et fugere coram tenebris et invocaverunt misericordias Altissimi ut liberaret ea a colore nefando quae sese miscuit illis, scilicet a tenebris. Tunc ad vocem tumultus huius descendit Verbum cogitationis Altissimi quod est Christus, et praescidit tenebras illas e medio entium mundorum, et (tenebrae) expulsae sunt et ceciderunt in profundum naturae illarum. Et ex illa commixtione entium et tenebrarum constituit mundum illum, et statuit ut non esset iterum alia commixtio illorum sed quodque miscetur tale quale est, purificatum et mundatum in una partu et in una generatione usque ad finem » ([2]).

In seinem Mythos — der nach SCHAEDER « nicht als ein zu glaubendes Dogma, sondern als durchschaubares Symbol gemeint » ist ([3]) — versucht der Dichter, Ursache und Sinn der

([1]) B. EHLERS, « Bardesanes von Edessa — ein syrischer Gnostiker », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd 81, 1970, SS. 334-351.

([2]) F. NAU, *Bardesanes, Liber legum regionum* (*Patrologia Syriaca*, Tomus II, Paris 1907), pp. 514-515.

([3]) H. H. SCHAEDER, « Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche », *ZKG* Bd 51, 1932, S. 63.

Welt zu erklären. Die Keimzelle von Bardesanes Kosmogonie ist schon bei Hermogenes zu finden. Dieser karthagische Maler (der sich einbildet neue Ideen zu haben, wie Hippolytus höhnend bemerkt (1)), nimmt an, dass die Materie ewig ist wie Gott, aber dass Gott trotzdem gegenüber dieser Materie in ihrer untergeordneten Position der Herr ist, dass weiter die Materie sich in einer unruhigen Bewegung befindet und dass die Schöpfung durch Scheidung zustande gekommen ist, und dass schliesslich die Welt aus zwei Teilen besteht, aus dem Kosmos und der ungeordneten Materie. Bardesanes Mythos ist daher keine *creatio ex nihilo*. Aber bei der Verarbeitung des vorhandenen Materials zeigt er seine Originalität darin, dass er die Materie in ihre vier Elemente zerlegt, die gegenüber ihrem Feind, der Finsternis, als rein betrachtet werden, und dass er die Kosmogonie als einen Prozess darstellt, der sich von einer Störung des ursprünglichen Gleichgewichtszustandes, für die er den Zufall verantwortlich macht, zu einem neuen Gleichgewicht entwickelt, wobei, unter der Aufsicht des Allerhöchsten, der Logos die Rolle des Schöpfers als Ordner erfüllt.

Dieser Mythos muss Ephraem ein Greuel gewesen sein. Und tatsächlich, ob man nun die zwei Gruppen Lieder aus den *Hymni contra haereses*, die der Bekämpfung der Ketzertrias Marcion, Bardesanes und Mani gewidmet sind (2), oder die fünf Prosaabhandlungen für Hypatius (3), oder die sechs anderen Traktate mit polemischer Tendenz nimmt (4), die alle das gleiche Thema variieren, — bei der Aufzählung der Einwände, die Ephraem gegen Bardesanes erhebt, ist es immer wieder die Kosmogonie, die zuerst genannt wird. Was Ephraem in Bardesanes Lehre über die Entstehung der Welt unbedingt zurückweist, ist ihre unverkennbare Heterodoxie: «Ihr Glaube ist nicht unserem Glauben

(1) *Refutatio* XVIII, 17, 1-2, siehe H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* 2., Berlin-Leipzig 1936, SS. 170f.

(2) E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, Louvain 1957 (*CSCO*, Vols 169-170), (1) Hymnen I-III, LII, (2) Hymnen XIV, XLIX-LI, LIII-LVI (Abk. *Hymn.*).

(3) C. W. Mitchell, *S. Ephraem's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, Vol. I, London-Oxford 1912 (Abk. *Refut.*).

(4) *Id.*, Vol. II, *completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt*, London-Oxford 1921.

gleich» [1]. Bardesanes Auffassung über die «Wesen», die den katholischen Glauben in seinem Fundamenten zerstört, enthält einen inneren Widerspruch: «Bardaisan hat bei Markion sich selber widersprochen (mit den Worten): 'Zwei Götter kann es nicht geben; denn der Name, das von ihm (ausgesagte) Ding, ist einzig, nämlich Gott'. Und es entging ihm, dass er durch die eigne Waffe besiegt wird. Gibt es nämlich keine Götter, so ist er besiegt, weil es (dann auch) keine Wesen gibt. Denn der Name, das von ihm (ausgesagte) Ding, ist einzig, nämlich die (göttliche) Wesenheit» [2]. Mit der Übernahme des «Irrtums der Griechen» hat Bardesanes einen unaufhebbaren Zwiespalt in sein System hineingebracht [3]. Daher: mag er auch gegenüber Marcion der Verteidiger des Monotheismus und gegenüber den Arianern der der wahren Christologie sein [4], «eine Lehre, die auf Grund von Irrtümern gebildet worden ist, geht vonselbst zugrunde» [5]. «Wer mit den Manichäern betet, betet mit Satan; wer mit den Marcioniten betet, betet mit Legio; wer mit den Daisaniten betet, betet mit Belzebul» [6]. Hiermit ist die tiefste Ursache ermittelt, wodurch Ephraem Bardesanes unbedingt zurückweisen muss: seine Kosmogonie ist ein Entwurf in kleinerem Umfang, den Mani in gigantisch vergrösserten Ausmassen zu seiner verderblichen Theosophie ausgebaut hat.

Mit dem Ermitteln der Lehren, gegen die Ephraem polemisiert, ist die Antwort auf die Fragen gefunden, die sich uns beim Lesen seines Kommentars aufdrängten.

(a) Ephraem kann sich nicht, wie später Theodor von Mopsuestia, auf die vier Elemente der antiken Naturwissenschaft beschränken, ebensowenig wie er frei ist, die Zahl bis auf sieben zu erweitern, wie die Exegese der Schule von Edessa es tun wird. Wenn er in seiner Interpretation von Gen. I, 1-5 den kreatürlichen Charakter von Finsternis, Wind, Licht, Wasser und Feuer nachzuweisen versucht, wählt er gerade diese fünf, weil Bardesanes in seinem Mythos diesen Komponenten der sichtbaren Welt

(1) *Refut.* I, p. 184,32-34.
(2) *Hymn.* III, 4. (Übersetzung von Dom Beck).
(3) *Hymn.* III, 5-7.
(4) *Hymn.* III, 8.
(5) *Refut.* I, p. 184,3-6.
(6) *Refut.* I, p. 185,4-10.

durch die Bezeichnung « Wesen » einen göttlichen Status verliehen hatte.

(b) Der Grund, warum Ephraem die fünf Naturen in einer von der Bibel abweichenden Folge behandelt, ist seine Absicht, seinen Kommentar der Polemik dienstbar zu machen. Daher folgt er bei seiner Interpretation der ersten Verse nicht dem Text der Genesis, sondern er passt seine Behandlung der Konfiguration der Wesen in dem häretischen Mythos mit ihrer Opposition der Paare Wind und Licht (Westen-Osten), Wasser und Feuer (Norden-Süden) an.

(c) Für seinen Zweck ging es Ephraem weiterhin mehr darum, aus Moses Worten in Gen. I, 2 das Geschaffensein des Windes herauszulesen, als um die schöpferische Aktivität des Heiligen Geistes. Durch die Erwähnung der Funktion des Windes, nämlich sein Wehen, so führt Ephraem aus, hat Mose uns seine kreatürliche Art nachweisen wollen. Der Satz aus dem Kommentar: « Der Wind nun wehte, weil er dazu erschaffen worden war. Nachdem er geweht hatte und durch seinen Dienst in dieser ersten Nacht seine kreatürliche Art gezeigt hatte, kehrte er zurück und legte sich an diesem selben ersten Tag wieder », klingt wie eine polemisierende Paraphrase eines Passus aus Bardesanes Kosmogonie nach der Version von Theodor bar Koni: « (Das Wort des Gedankens) befahl dem Wind sich zu legen und dieser wendete sein Wehen gegen sichselbst » ([1]).

(d) Die Rolle schliesslich, die die Finsternis in dem Mythos spielt, erklärt, warum Ephraem am Schluss seiner Beschreibung nochmals, und in leidenschaftlichem Ton, diesen « Gegner der Geschöpfe » auftreten lässt. In der daisanitischen Kosmogonie wird die Finsternis tatsächlich der Gegner genannt, zwar nicht des Allerhöchsten, sondern der vier anderen Wesen. Nach Bardesanes Auffassung bleibt ja die Finsternis völlig dem Allerhöchsten unterworfen, der sie durch den Logos von den reinen Wesen absondern und sie zu ihrer ursprünglichen Stelle in der Tiefe zurückstossen lässt: sie bleibt also ein ebenso überwindbares wie unvermeidliches Element in der Geschichte des Kosmos. (Manis System zeigt, verglichen mit Bardesanes Mythos, eine starke Tendenz zur Dualisierung, die jedoch nicht radikal bis zum Ende

([1]) A. Scher, *Theodorus bar Kōnī Liber Scholiorum, II*, Paris 1912 (*CSCO* Vol. 69), p. 308, 12-13.

durchgeführt wird. Innerhalb des Rahmens einer in drei Phasen verlaufenden Zeit: dem Urzustand, in dem das Licht und die Finsternis voneinander geschieden sind, der Periode ihrer Vermengung, die mit der Weltdauer zusammenfällt, und der Schlussphase, in der das Ungeschiedensein aufgehoben sein wird, spielt sich der kosmische Prozess als ein Erlösungsdrama ab. In dieser Konzeption von Mani wird das Lichtreich Gottes, dessen geistige Eigenschaften als die fünf Wohnungen bezeichnet werden, von der Finsternis mit ihren fünf dunklen Elementen: Rauch, Feuer, Wind, Wasser und Finsternis bedroht). Beschreibt auch Ephraem die Funktion der Finsternis mehr im Sinne von Bardesanes Mythos, braucht das keineswegs auszuschliessen, dass seine Entlarvung von dem, was « gewisse Doktrinen » zu einem Wesen machen, das durch sichselbst existiert, nicht weniger als Bardesanes das System von dessen « Schüler » (1) Mani zu treffen beabsichtigt.

III

Der Charakter von Ephraems Kommentar zur Genesis.

Ephraems Auslegung von Gen. I, 1-5 ist ein Stück antidaisanitischer und antimanichäischer Polemik. Dies ergibt sich auch aus der Komposition dieses Teiles seines Kommentars. Der erste und der letzte Abschnitt sind thematisch eng miteinander verwandt. Ausgehend von Himmel und Erde als von Gott geschaffenen Wirklichkeiten und von der Leerheit und Verlassenheit, die die Erde charakterisiert, führt Ephraem im ersten Abschnitt sofort das dominierende Thema dadurch ein, dass er das mit Unrecht verwendete Wort « Wesen » durch die zu ihrem kreatürlichen Charakter besser passende Bezeichnung « Naturen » ersetzt, einen Terminus, der dem Leser kurz nach einander dreimal eingehämmert wird. Im letzten Abschnitt, wo dieses Thema wieder aufgenommen wird, schärft Ephraem dem Leser als eine nicht mehr zu vergessende Lehre die Schlussfolgerung ein: was häretische Doktrinen als Wesen betrachten, ist in Wirklichkeit selbst nicht einmal etwas Geschaffenes — denn als Geschöpf von Geschöpfen ist die Finsternis unbegrenzt den Geschöpfen unterworfen!

(1) *Refut.* I, p. 8, 5.

Es ist nicht nur die Beschreibung des ersten Tages, die nach dieser Kompositionstechnik aufgebaut ist; auch Anfang und Ende des gesamten Kommentars korrespondieren miteinander. Und was in der Einleitung und im Epilog des Kommentars behandelt wird, ist ebenfalls das Thema von Gottes Wesen, das zu dem kreatürlichen Charakter der Naturen in Gegensatz gestellt wird.

Der Anlass zu Moses Schrift, so führt Ephraem aus, war der folgende. Die Menschen kannten Gott als Gott und die Geschöpfe als Geschöpfe auf Grund der Offenbarung in ihrem Geist bis zum Bau vom Turm zu Babel, und von da an bis zum Auftreten von Mose durch Vermittlung von Prediger aus Sems Geschlecht. Als in Ägypten auch Abrahams Nachkommen mit der ganzen Welt die Naturen « Wesen » und die Geschöpfe « Götter » nannten, wollte Gott diese Verwirrung durch Mose richtigstellen lassen, damit diese schlechte Tradition sich nicht über die ganze Welt verbreiten sollte. Er sandte Mose zu den Ägyptern, um den Irrtum da, wo er entstanden war, durch die Strahlen der wahren Erkenntnis zu unterdrücken. Und er verrichtete durch Moses Hand Wunder, damit man nicht an dem zweifle, was er schreiben werde. Der Glanz auf Moses Antlitz deutet auf den Geist, der durch seine Zunge sprach. Nachdem er die Wunder in Ägypten, an der See und in der Wüste berichtet hatte, schrieb Mose über die Naturen, die aus nichts geschaffen worden sind, damit man erkennen soll, dass sie mit Unrecht « Wesen » genannt werden, und er schrieb über die Geschöpfe, die aus etwas gemacht worden sind und die auf Grund von Irrtum als « Götter » verehrt werden. Er schrieb über Gott, der einer ist, über die Geschöpfe als Symbole des Sohnes, über die Gerechten als seine typoi, über die Werke von Moses Stab als Zeichen, über die wahren Gebote, die vergessen worden waren. Und er fügte dasjenige hinzu, was das Volk in seinem Jugendalter nötig hatte. Er schrieb über die Schöpfungswerke der sechs Tage, die geschaffen worden sind durch den Mittler, der der Wesensgleiche und der Mitarbeiter des Schöpfers ist. Hierauf lässt Ephraem eine kurze Inhaltsübersicht der Genesis folgen.

Der Schlussabschnitt, eine Doxologie auf die Trinität, in einer barocken Konstruktion auf der Zahl 3 aufgebaut, lautet:

« Gott nun,

der durch den Sohn die Geschöpfe aus nichts geschaffen hat — Er liess diese Dinge anfänglich nicht aufschreiben,

weil sie Adams Erkenntnisvermögen offenbart waren, und weil jede Generation es der folgenden weitergab, wie sie es von der vorhergehenden empfangen hatte; aber als ein jeder von Gott abirrte und Gottes Schöpferkraft von einem jeden vergessen wurde, liess Er diese Dinge durch Mose für das Volk der Hebräer, nachdem es seine Natur pervertiert hatte, aufschreiben um Zeugnis vom kreatürlichen Charakter der Naturen abzulegen —

Ihm dann,

der in der Wüste aufschreiben liess, was dem Geist Adams von der Zeit an gezeigt worden war, da er sich im Paradies befand,

(werde)

von den ersten Völkern, die diese Dinge ohne die Schrift wussten, und von dem mittelsten Volk, das sie durch die Schrift gehört und an sie geglaubt hat, und von den letzten Völkern, die auf die Bücher des mittelsten Volkes gestossen sind,

— auch von denjenigen, die in der Starrheit ihres Willens ausharrten, und sich nicht haben überzeugen lassen,

Ihm und seinem Christus und seinem Heiligen Geist (werde) Lob und Ehre (entgegengebracht), nun und zu allen Zeiten und in alle Ewigkeit! »

Diese hier paraphrasierten und zitierten Abschnitte sind die zwei Teile von Ephraems Kommentar, die am Anfang dieses Artikels die Frage hervorgerufen haben: warum beziehen die Einleitung und der Epilog dieses Werkes, das sich so strikt auf die Genesis beschränken will, das Buch Exodus so nachdrücklich in die Betrachtungen ein? Die Antwort ist mit dem Vorhergehenden schon gegeben. Das erste Kapitel, so haben wir festgestellt — und es wird durch den Anfang und den Schluss des gesamten Kommentars bestätigt — enthält eine polemische Spitze. Erinnern wir uns, dass Ephraem im vierten Jahrhundert der leidenschaftlichste Verteidiger der Idee der apostolischen Sukzession in ihrer Anwendung auf Edessa gewesen ist. Seine gesamte literarische Aktivität *contra haereses* in Poesie und Prosa ist ein einziger leidenschaftlicher Versuch Bardesanes, den Schöpfer eines Anti-evangeliums, das der Urtypus von Manis « Irrlehre » war, ein für allemal unschädlich zu machen. Was Ephraem in seinem

Kommentar zur Genesis tut, ist die Kontroverse mit seinem gefürchteten Rivalen — eine Kontroverse, die sich auf die Theologie und Kosmogonie zuspitzt: die eine Wesenheit gegen die fünf « Wesen », *creatio ex nihilo* gegen die Ordnung einer vorhandenen Materie — an die Stelle und in die Zeit zurückzuprojektieren, wo sich der Konflikt in der Geschichte der Menschheit zum ersten Male offenbart hat: in Ägypten in der Periode, in der das Volk der Hebräer sich dort bildete. Die Gültigkeit des im ersten Kapitel der Genesis gebotenen Beweismaterials ist von der Zuverlässigkeit und der Autorität desjenigen abhängig, der das Buch verfasst hat. Dieser Autor ist Mose. Und da es der Geist ist, der durch Moses Zunge sprach, ist dieser Autor letztlich Gott. Dadurch dass es durch Exodus die höchste Bestätigung empfangen hat, wird das Buch Genesis als Waffe erst brauchbar.

Es kann zur Verdeutlichung dienen, wenn wir Ephraems Auffassung von der Genesis mit der von Theodor von Mopsuestia vergleichen. Wie sich aus den erhaltenen Fragmenten von Theodors Kommentar (Teilen der Einleitung und einer Interpretation von Versen der Kapitel I-IV, VI und VIII [1]) ergibt, hat dieser Exeget das im ersten Buch der Bibel Erzählte als Beweis von Gottes Vorsehung und Sorge aufgefasst [2]. Er bemerkt überall die Spuren davon: in der Erschaffung der Welt und dem Pflanzen des Paradieses, in der Wahl des Namens Eva und im Herstellen von Kleidern aus Baumrinde, in der Zuweisung eines Wohnplatzes in unmittelbarer Nähe des Paradieses, im Bauen einer Stadt durch Henoch, in der Rettung von Noah und seiner Angehörigen mit Hilfe der Arche, in der Aussendung des Rabens und der Erlaubnis für Noah, Fleisch zu essen [3]. Demgegenüber sieht Ephraem das Buch Genesis als die Dokumentation der wahren

(1) *Fragm.* (siehe S. 299, Anm. 1); R.-M. Tonneau, « Théodore de Mopsueste, Interprétation (du livre) de la Genèse », *Le Muséon* Vol. LXVI, 1953, pp. 45-61 (Abk. *Interpr.* I); T. Jansma, « Théodore de Mopsueste, Interprétation du livre de la Genèse, Fragments de la version syriaque (B.M. Add. 17,189, fol. 17-21) », *Le Muséon* Vol. LXXV, 1962, pp. 63-92 (Abk. *Interpr.* II).

(2) *Fragm.*, p. 14,4-8.

(3) (1) *Fragm.*, p. 15,20-25, *Interpr.* II, p. 74,28-31; (2) *Fragm.*, p. 32,8; (3) *Interpr.* I, pp. 49,21-50,8; (4) *ibid.*, p. 50,8-13; (5) *ibid.*, pp. 54,16-55,11; (6) *Interpr.* II, p. 68,8-10, p. 69,7-21; (7) *ibid.*, pp. 71,5-72,14; (8) *ibid.*, p. 73,20-26; (9) *ibid.*, p. 75,13-17,23-26.

Gotteserkenntnis, die dem Geist der ersten Generationen offenbart, danach mit Hilfe von Predigern von einer Generation auf die andere überliefert und schliesslich von Mose aufgeschrieben worden war. Die in der Einleitung und im Epilog verwendete Terminologie stimmt völlig mit dieser Auffassung überein: verkündigen, verbessern, Überlieferung, Irrtum, wahre Erkenntnis, zweifeln, das Geschriebene, offenbaren, sprechen durch den Geist, schreiben, wissen, überliefern, zeugen, erkennbar gemacht werden. Es will uns scheinen dass es Theodor nicht schwer gefallen sein kann, auf ungezwungene Weise das ganze Buch Genesis aus dem Gesichtspunkt von Gottes Vorsehung zu interpretieren. Dagegen gelingt es, wie sich deutlich aus seinem Kommentar ergibt, Ephraem nicht, ausser in den ersten fünf Versen, seine Interpretation durch seine Auffassung bestimmen zu lassen: dem Stoff lässt sich offenbar dieser Zwang nicht auflegen. Es ist ein weiterer Beweis für die Behauptung, dass Ephraem, in einen Kampf auf Leben und Tod mit mächtigen Gegnern verwickelt, alle literarische Mittel: die passende Form der Prosa-abhandlung, die von Natur kaum geeignete oder völlig ungeeignete Form des geistlichen Liedes, und — wie wir nun sehen — auch die des Kommentars, der Sendung dienstbar gemacht hat, die der Prophet der Syrer als die seinige betrachtete: durch Vernichtung des Daisanitismus — eine Vernichtung, die Marcions Kirche und Manis Religion mit umfassen musste — für die Gemeinde derjenigen, die als Palutianer bezeichnet wurden ([1]), den Weg zu ebnen um das zu werden, was sie ihrer Überzeugung nach, in Wahrheit waren: die authentische syrische Form der ecclesia catholica.

ANHANG

Verbesserungsvorschläge zum Text und zur Übersetzung

Der Text des Kommentars ist in einer einzigen, aus dem 6. Jahrh. stammenden Handschrift (Vat. Syr. 110) überliefert. Tonneau spricht ein günstiges Urteil über die Akkuratesse des Kopisten aus: « Amanuensis est correctus ». Über die Interpunktion schreibt er: « accentus praesertim sermonis, sententiam discernentes, recti sunt necessariique non desunt ». In bezug auf

([1]) *Hymn.* XXII, 5.

das stärkere Interpunktionszeichen fügt er aber den folgenden Vorbehalt hinzu: « tamen pasoqa nonnunquam abutitur, ea utens ad complendam lineam sententia non perfecta ». Im gedruckten Text ist die Interpunktion konform der Handschrift wiedergegeben worden. TONNEAUS positivem Urteil über den « amanuensis sedulus et sapiens » können wir im grossen und ganzen zustimmen. Dennoch gibt es Stellen, wo u.E. der Text verderbt ist; diese sind, wie es scheint, der Aufmerksamkeit des Herausgebers entgangen. Auch muss man feststellen, dass, trotz der Gewissenhaftigkeit des Kopisten hinsichtlich der Interpunktion, ein paar Irrtümer mit unterlaufen sind. Unter diesen Umständen kann man sich fragen, ob es nicht angebracht gewesen wäre, eine unrichtige Interpunktion dort, wo sie irreführend wirken kann, zu korrigieren. Im folgenden erlauben wir uns, einige Verbesserungsvorschläge zu machen.

VERBESSERUNGSVORSCHLÄGE ZUM TEXT

I. *Einteilung in Paragraphen und Interpunktion.*

(1) Bezüglich der Einteilung in Paragraphen schreibt TONNEAU: « Paragraphorum (—) distinctio nostra est, ita tamen ut, quantum fieri potest, ratio haberetur distinctionis sive sententiarum sive partium sermonis quam, adhibita *pasoqa,* amanuensis ipse admisit ». Diese Einteilung verhüllt jedoch eher die Struktur des Kapitels, als sie deutlich zum Ausdruck zu bringen. Ein Blick auf den ersten Teil dieses Artikels, wo die Paragraphen zwischen Klammern angegeben worden sind, genügt um zu zeigen, dass die vorgeschlagene Einteilung dem Bau dieses Teils des Kommentars nicht gerecht wird. Auf Grund der Ergebnisse unserer Untersuchung möchten wir eine Einteilung in acht Abschnitte vorschlagen: I (8:17-9:19), II (9:20-11:8), III (11:9-12:6), IV (12:7-13:27), V (13:28-16:4), VI (16:5-18), VII (16:19-29), VIII (16:30-17:22).

(2) Der Herausgeber lässt auf S. 10, Zeile 18 und S. 11, Zeile 18, unserer Meinung nach fälschlich, einen neuen Abschnitt anfangen. In beiden Fällen handelt es sich, wie auch aus dem Gebrauch des Wortes *gjr* hervorgeht, um ein Argument, das nicht von der vorhergehenden Darlegung losgelöst werden kann.

(3) In vier Fällen sind vom Kopisten irrtümlicherweise Interpunktionszeichen hinzugefügt worden, die zu streichen sind: der Punkt hinter *kjt* (S. 12, Zeile 25), hinter *dhwj* (S. 16, Zeile 17) und hinter *hw'* (S. 13, Zeile 25) und das aus vier Punkten zusammengesetzte stärkere Zeichen hinter *rwḥ'* (S. 10, Zeile 14). Für die beiden letzten Fälle siehe unten II (6) und (3).

II. *Verderbte Textstellen.*

Es scheint uns berechtigt den Text, wo er unstreitig entstellt worden ist, durch Konjektur zu emendieren. Ausser der vom Herausgeber schon verbesserten Korruptele [1] liegen u.E. Textfehler vor in den folgenden Stellen:

(1) S. 3, Zeile 17: *qdm*, lies *mdm*.

In Zeile 16 spricht Ephraem über die Naturen, die aus nichts (*mn l' mdm*) entstanden sind, in Zeile 17 über die Geschöpfe, die aus etwas (*mn mdm*) gemacht worden sind. Vgl. S. 16, Zeile 6: *mn l' mdm 'tbrjw* («sind aus nichts geschaffen worden») und Zeile 8: *mn mdm hww* («sind aus etwas entstanden»). Vgl. auch S. 16, Zeile 16: *'tbrj mn l' mdm* («sind aus nichts geschaffen worden») und Zeilen 17-18: *mnhjn dhljn dhwj mn l' mdm 't'bd hwj* («sind aus denjenigen, die aus nichts entstanden sind, gemacht worden»).

(2) S. 3, Zeile 28, streiche *l'*

Nach der Erwähnung der «Naturen, die aus nichts geschaffen worden sind» (*d'tbrjw mn l' mdm*) (Zeile 27) müssen in Zeile 28 notwendigerweise «die Geschöpfe die aus etwas gemacht worden sind» (*dmn mdm 't'bd*) erwähnt werden. Die Kombination von «schaffen (*br'*) aus nichts» und «machen (*'bd*) aus etwas» kommt auch S. 16, Zeile 6 (*mn l' mdm 'tbrjw*) und Zeile 13 (*šrj dn'bd mn mdm*) vor. Vgl. auch S. 16, Zeilen 16 und 17-18; siehe oben (1). Die Verschreibung in Zeile 28 ist leicht erklärlich aus dem vorhergehenden *mn l' mdm* in Zeile 27. Siehe unten (7).

(3) S. 10, Zeile 14: ·:·, lies .

Es handelt sich hier um einen komplizierten Vergleichssatz, der vom Kopisten nicht als solcher erkannt worden ist: «Wie (*'jk d*, Zeilen 12-13) das Feuer zusammen mit dem Wind geschaffen worden ist ......, so (*hkn*, Zeile 14) sind die Wolken zusammen mit dem Abgrund geschaffen worden, während (*kd*, Zeile 15) er

[1] *ḥjm* (S. 6, Zeile 12) lies *ḥjt*, siehe Übers. S. 3, Anm. 1.

[Mose] nicht über die Wolken ... geschrieben hat, wie (*'jk d*, Zeile 16) er nicht die Schöpfung des Feuers zusammen mit dem Wind beschrieben hat... ».

(4) S. 10, Zeile 19: *w'n*, lies *hkn*

Der Satz in Zeilen 18-20 ist eine Rekapitulation des vorhergehenden Abschnittes (Zeilen 10-17), die zu einem neuen Gedanken (Zeilen 22-31) überleitet. Die Entsprechungen sind aus der folgenden Tabelle ersichtlich:

(10-11) *mṭl djn dkwl*	(18-19) *ẇl' hw' gjr dkl*
d'tbrj......bhwn	*mdm bšẗt jwm' ntjd'*
hw bšẗt jwm' 'tbrj hw'	*lh šwrj'*
(14-15) *hkn brjn hwj*	(19) *w'n* (lies *hkn*) *'m*
'nn' 'm thwm'	*thwm' 'tbrj 'nn'*

Siehe auch oben I (2).

(5) S. 10, Zeile 25: *'bdn*, lies *'bjdn*

Die passive Konstruktion *ltšmšt'...'bjdn hwj* (*'nn'*) (« die Wolken waren für den Dienst... gemacht worden ») passt besser als die aktive *ltšmšt'... 'bdn hwj* (« sie machten den Dienst... »). Vgl. auch S. 14, Zeile 3: *ltšmšth 'tbrj hw'* (« (Es gibt nichts, was nicht) zu seinem [des Menschen] Dienst geschaffen worden ist »).

(6) S. 13, Zeile 25: *hw'. wnwhr'*, lies *hw' shr'*

Vgl. für den Satzbau S. 18, Zeilen 29-31:

(13:24-25) *kd djn 'pqt bh 'r''*	(18:29-31) *btr kjt drḥpt rwḥ'*
....	....
kn hw hw' shr'	*kn hw hw' 'rqj''*

Und für die Bedeutung von *twps'* (*typos*) S. 10, Zeilen 25-26: *bhw gjr twps' dprs 'nn' bmṣrjn* « Auf eben dieselbe Weise wie die Wolken in Ägypten ausgebreitet worden waren ». Die Übersetzung von S. 13, Zeilen 24-26 lautet: « Nachdem nun die Erde durch das [Licht] alles hervorgebracht hatte in den ersten drei Tagen, entstand auf eben dieselbe Weise (wie das Licht) der Mond am vierten Tag, damit... ».

(7) S. 15, Zeile 31: *dbl' mdm*, lies *dbmdm*

In diesem Abschnitt führt Ephraem aus, dass nur das, was sich in etwas anderem befindet, sich bewegen kann (vgl. auch S. 19, Zeile 5). Zuerst formuliert er diese Behauptung negativ: *mtl*

dtwqn' bl' twqn' l' ph' wmdm bl' mdm l' z'' (Zeilen 29-30), dann positiv, wie aus der zweiten Hälfte des entstellten Satzes hervorgeht: *hnw djn dnzw' wdnsq wnḥwt bgw hw mdm d'tbrj bh* (S. 16, Zeilen 1-2). Hieraus folgt, dass die erste Hälfte dieses Satzes ebenfalls eine positive Aussage enthalten muss, also *mdm gjr dbmdm mtbr'*. Die Schlussfolgerung (S. 16, Zeilen 2-4) lautet: weil die Wasser über dem Firmament von nichts umgeben sind (*l' mdm krjk lhwn*), können sie nicht in Bewegung geraten: *wl' mškḥjn dnṣṭlwn 'w nphwn*. Der Fehler in Z. 31 ist wahrscheinlich durch das vorhergehende *bl' mdm* (Zeile 30) verursacht worden. Siehe auch oben (2).

(8) S. 16, Zeile 27 *mj' wrwḥ'*, lies *rwḥ'*

Der Satz in Zeilen 27-29 (« Obschon der Erde und dem Wasser befohlen wurde, es [das Feuer] zu jeder Zeit zusammen mit dem Wasser, dem Wind und den Wolken aus ihren Schossen hervorzubringen... ») kann nicht richtig sein. Entweder *mj'* in Zeile 27 oder *wlmj'* in Zeile 28 ist zu streichen. In einem vorhergehenden Abschnitt (S. 10, Zeilen 14-17) hat Ephraem ausgeführt, dass, wie das Feuer zusammen mit dem Wind, auch die Wolken zusammen mit dem Wasser geschaffen worden sind, vgl. auch S. 12, Zeilen 3-6. Es liegt mithin auf der Hand *mj'* in Zeile 27 als ein Textverderbnis zu betrachten.

(9) S. 17, Zeile 5: *ḥbr*, lies *kbr*

Der Satzteil *hn' ḥbr dl' 'jtwhj* kann nicht bedeuten: « socium est illius quod non est » (Übersetzung S. 12, Zeilen 7-8). Dann müsste *ḥbr inn dl' 'jtwhj* oder *ḥbr' dinn dl' 'jtwhj* dastehen. Wir schlagen vor *kbr* zu lesen und zu übersetzen: « (Dasjenige nun, was durch seinen Genossen, der vergeht, verschwindet,) das ist fast als ob es nicht ist ». Man kann sich denken, dass ein Kopist, durch das vorhergehende *dbḥbrh* irregeführt, *kbr* in *ḥbr* verschrieben hat.

Verbesserungsvorschläge zur Übersetzung

Es sei ohne irgendwelchen Vorbehalt anerkannt, dass Tonneaus Übersetzung eine bewundernswerte Leistung ist. Dennoch kann man sich dem Eindruck nicht erwehren, dass in einigen Stellen der Sinn des Textes nicht völlig klar zum Ausdruck gebracht worden ist. Die folgenden Vorschläge beabsichtigen, einen Beitrag zum Verständnis von Ephraems Darlegungen zu liefern.

(1) S. 1, Zeilen 11-12 (3:10-11) [1] — das Komma hinter *Creator* und das Wort *et* ist zu streichen und hinter (*Babel*) ist ein Komma hinzuzufügen.

Das *waw* vor *'dm'* ist nicht die Kopula; der Nachsatz fängt mit dem Wort *'p* an.

(2) S. 1, Zeile 18 (3:17): *antiquius* — lies *ex aliqua re*

Siehe oben II (1).

(3) Ebenda: *Dei. Voluit* — lies *Dei, voluit*

Der Vordersatz umfasst die Worte von *kd* (3:13) bis einschliesslich *'njn* (3:17); der Nachsatz fängt mit dem Wort *ṣb'* an.

(4) S. 1, Zeilen 29-30 (3:28): *ex nihilo* — lies *ex aliqua re*

Siehe oben II (2).

(5) S. 4, Zeile 32 (7:23): *interpretavit somnia* — lies: *de interpretatione somniorum*

pšr (pĕšâr) ist, gleichwie *mštdrnwth, šdjh* usw. (7:20-22), nicht ein Verbum, sondern ein Substantiv.

(6) S. 5, Zeilen 21-22: (8:20) *in ictu* (*oculi*) — lies *allegorice*

brmz' kann allerdings *in ictu oculi* bedeuten. Im Kontext jedoch meint Ephraem zweifelsohne *allegorice*, wie auch der Gebrauch der Verbalform *'trmz* im folgenden Satzteil (8:22) nahelegt.

(7) S. 5, Zeile 34 (9:3): *fierent* — lies *faceret*

nqšš kann nur 3 sg. m. Imperfekt des Pa''el sein. Vgl. Etpa''al *ntqšš* (21:5).

(8) S. 6, Zeile 8 (9:12): *enim* — füge hinzu *qui sunt in eo* [sc. *gremio*]

(9) S. 6, Zeile 19 (9:27): *nobis, neve* — streiche das Komma und das Wort *neve*

Das waw vor *'p* ist keine Kopula, siehe Nöldeke: *Kurzgefasste syrische Grammatik* § 339. Der Satzteil *d'jkn'*...... *hw'* (9:24-25), der als eine Art von Nominativus absolutus ausdrücklich vorangestellt worden ist, wird in kürzerer Form (*d'jkn' 'tbrj hw'* (9:27)) als direktes Objekt nach dem Prädikat wiederholt.

(10) Seite 6, Zeile 33 (10:11): *est;* — lies *est,* Zeile 34 (10:12-13): *sunt, sicut,* — lies *sunt. Sicut,* Zeile 35 (10:13): *nec* — lese *etsi non,* Zeile 35 (10:14): *spiritu. Ita* — lies *spiritu, ita,* S. 7, Zeile 1 (10:16): *abysso;* — lies *abysso,*

Siehe oben II (3),

[1] Die Ziffern zwischen den Klammern verweisen auf Seiten und Zeilen der Textedition.

(11) Seite 7, Zeile 4 (10:19): *et si* — lies *ita*

Siehe oben II (4).

(12) Seite 7, Zeilen 8-9 (10:24-25): *ministerium primae noctis a se faciendum* — lies *quia in ministerium primae noctis factae erant*

Siehe oben II (5)

(13) Seite 7, Zeile 10 (10:26): *extendit (Deus) nubes* — lies *nubes se extenderunt*

(14) Seite 7, Zeile 24 (11:9): *quia* — lies *quae*

(15) Seite 8, Zeilen 30-31 (12:23-25): *obductas; sed si per seipsas........erat, lux erat quidem vaga* — lies *obductas nisi per seipsam........erat. Erat igitur lux diffusa*

Der Abschnitt 12:19-29 besteht aus zwei Sätzen: Zeilen 19-24 bis einschliesslich *hw'* 1° und Zeilen 24-29. Der zweite Satz enthält die Schlussfolgerung aus dem ersten, wie sich auch aus dem Wort *kjt* (12:25) ergibt. *bqnwmh* (12:23) bezieht sich auf *nwhr'* (12:19). Für die Bedeutung von *šrj'* (12:25) vgl. *nwhr' šrj'* (13:12) (Übersetzung S. 9, Zeile 12: *(ex hac ipsa) luce diffusa*).

(16) S. 8, Zeile 37 (12:31): *supervacaneum fuit ut daret* — lies *praesertim quoniam dederat*

Das komplizierte Satzgebilde 12:30-13:7 ist ein Anakoluth. Der Gedanke, mit dem dieser Abschnitt anfängt *btr djn dšmš dnḥh ltlt' jwmjn* (12:30), wird 13:8-9 wieder aufgenommen *mṭl kjt dšpjr 'tbrj nwhr' qdmj' šmš bdnḥh tlt' jwmjn*.

(17) S. 9, Zeilen 13-14 (13:14): *constitutum esse solem... in firmamento; et luna stellaeque, dicitur, factae sunt* — lies *constitutas esse solem... in firmamento et lunam stellasque; factae sunt videlicet*

Vgl. 19:15-16.

(18) S. 9, Zeilen 22-23 (13:24-25): *postea ipsa (luna) facta est, et die quarto lux in typo suo:* — lies *postea luna eodem modo facta est die quarto*

Siehe oben II (6).

(19) S. 10, Zeile 16 (14:27) *iusserat* — lies *permiserat*

(20) S. 10, Zeile 36 (15:16) *ex defectu loci* — lies *sine loco*

(21) S. 11, Zeile 9 (15:28) *ad cataractas plagarum* — lies *ad cataractas plagae* [sc. *aquarum diluvii*]

Siehe Gen. VII, 11.

(22) S. 11, Zeile 13 (15:31): *Res enim quae a nihilo creatur* — lies *Res enim quae in alia re creatur*

Siehe oben II (7).

(23) S. 11, Zeilen 36-37 (16:27) *cum aquis spirituque ac nubibus* — lies *cum spiritu et nubibus*

Siehe oben II (8).

(24) S. 12, Zeilen 7-8 (17:5): *socium est illius quod non est* — lies *fere non est*

Siehe oben II (9).

(25) S. 12, Zeile 19 (17:16-17): *necessario haec est quae eas incipere facit* — lies *hae* [sc. *tenebrae*] *sunt in potestate earum quae eas incipere faciunt*

T. Jansma

The consecration of the water in the oldest manuscripts of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy

Both the printed texts and the early manuscripts of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy attributed to Severus show considerable variation in their constituent prayers throughout the whole *ordo*, but the section where there is the greatest variation (1) is in the actual consecration of the baptismal water. It so happens that the oldest surviving fragment of the *ordo*, BM Add. 17218 ff. 53-4, dated by Wright (2) to the eighth century, contains part of this particular section, and accordingly the fragment can usefully serve as a basis for a preliminary study of the contents of the earliest manuscripts and of the printed editions for this section.

In the present article, then, after a discussion (3) of the contents of the section of the service dealing with the consecration of the water in both the earliest manuscripts and in the printed editions, I give a translation of the whole section, based on BM Add. 17218 (= A), while, for the opening prayers, lost in A, I use the next oldest text available, that in Add. 14494 (= C). To the translation of each prayer I add a select apparatus which gives the main variations found in manuscripts earlier than the twelth century, as well as those of the printed editions. The text itself of these

(1) Cp G. KHOURI-SARKIS, " Prières et cérémonies du baptême selon le rite de l'église Syrienne d'Antioche ", *L'Orient Syrien*, I (1956), p. 175 note 18.

(2) W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, (London, 1870), p. 233.

(3) This is confined to description, and I have deliberately refrained at this stage from any comparative study. See further my " Studies in the early history of the Syrian Orthodox baptismal liturgy ", *J.T.S.* ns 23 (1972), §§ V-VI.

manuscripts will be given in an edition of the whole *ordo*, based on the earliest texts available, that is at present in preparation.

Throughout the following symbols are employed (4):

BAPTISMAL ORDINES (Antiochene rite).

B: Melkite *ordo* attributed to Basil. Text and Latin translation in Assemani III, pp. 218-223; Latin translation in Denzinger, pp. 323-5.

JS: Maronite *ordo* attributed to Jacob of Serugh. Text and Latin translation in Assemani II, pp. 337-345; Latin translation in Denzinger, pp. 344-7.

S: Syrian Orthodox *ordo* attributed to Severus. For individual texts see below.

T: Syrian Orthodox *ordo* attributed to Timothy of Alexandria. Text and translation in S. P. Brock, " A new Syriac baptismal *ordo* attributed to Timothy of Alexandria ", *Le Muséon* 83 (1970), pp. 367-431 (quoted by section).

MANUSCRIPTS OF S (5)

A = BM Add. 17218, ff. 53-4 (eighth century).
C = BM Add. 14494, ff. 11b-13b (ninth/tenth century).
D = BM Add. 14518, ff. 14a-16b (ninth/tenth century). (For the consecration of the water D is closer to JS than to S; for an analysis see S. P. Brock, " A remarkable Syriac Baptismal *Ordo* (BM Add. 14518) ", *Parole de l'Orient* (forthcoming)).
F = BM Add. 14493, ff. 168a-169a (tenth century).
H = BM Add. 14495, ff. 77b-80a (tenth/eleventh century).
I = BM Add. 14499, ff. 70a-72a (tenth/eleventh century).
J = BM Add. 17128, ff. 50b-57b (tenth/eleventh century).
K = BM Add. 14500, ff. 67b-70a (eleventh century).

(4) The page and folio references to texts are to the consecration of the water, and not to the *ordo* as a whole.

(5) These are the symbols which will be used in my edition of the *ordo*, in preparation. Several of the early manuscripts are defective for this part of the *ordo*.

EDITIONS AND TRANSLATIONS OF S

SH	=	*Ktobo da ᶜmodo qaddišo,* (Homs, 1950); I = pp. 36-40 (*ordo* for boys), III = pp. 75-80 (*ordo* for girls). (For the most part I and III are identical).
SA I	=	Assemani II, pp. 289-94; Denzinger, pp. 306-7.
SA II	=	Assemani II, pp. 289-94 (lower text); Denzinger, pp. 313-4. (In both Assemani and Denzinger the text is abbreviated; for the text and translation in full see G. F. Boderianus, *Severi Alexandrini... de ritibus baptismi ...liber* (Antwerp, 1572).
SA III	=	Assemani II, pp. 217-24; Denzinger, pp. 274-6.
SA IV	=	Assemani II, pp. 226-33; Denzinger, pp. 284-6.
SA V	=	Assemani II, pp. 238-40; Denzinger, pp. 293-4.
SA VI	=	Assemani II, pp. 258-9; Denzinger, pp. 299-300.
SK	=	French translation by Mgr. G. Khouri-Sarkis of the *ordo* edited by Rahmani (Charfet, 1922 [non vidi]), in *L'Orient Syrien* 1 (1956), pp. 158-84.

MODERN LITERATURE

Assemani	=	J. A. Assemanus, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae,* I-III (Rome, 1749-50) (6).
Denzinger	=	H. Denzinger, *Ritus Orientalium,* I (Würzburg, 1863).
Scheidt	=	H. Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete,* (Münster, 1935).

In the majority of the manuscripts and printed texts the consecration of the water is usually specifically stated to begin with the prayer " Thou hast given us the fountain of true purification...". Although this prayer is invariably present in all manuscripts and editions (apart from the curious *ordo* of Add. 14518), the contents of the preceding section, beginning with the second consignation, differ considerably in some early manuscripts from

(6) Many of the prayers are quoted by *incipit* only, hence only some of the versions of S in Assemani have been used for the apparatus to the translation below.

the norm of the printed texts, which provide the following general pattern (not all elements are present in all texts):

consignation 2
prooimion
sedro (usually "Giver of all holiness...")
creed (rare)
qolo
ʿeṭro

A considerable number of the early manuscripts, however, provide here a section clearly based on the structure of the eucharistic liturgy, normally consisting of the following elements:

consignation 2
prayer (usually "Giver of all holiness...", identical with *sedro* of the printed texts)
creed
korozuto
gloria
prayer for forgiveness
anamnesis

This pattern (with slight variations) is found in the following of the manuscripts of S that predate the twelth century: C D H I J K. The same feature also sometimes turns up in manuscripts of later date, such as BM Add. 14715, of the thirteenth century. Of the early manuscripts which are not defective at this point, there is in fact only one, F, which fails to provide this pattern, having instead:

consignation 2
prooimion
sedro

-- a pattern very close to that of the printed texts. Now this manuscript is remarkable as being the only old manuscript of S so far known to me which entirely omits the third consignation (immediately preceding the baptism), and this omission (historically easily explicable in the light of the transfer of the chrismation from its typically Antiochene position *before* the baptism to one ofter it, under the influence of other rites) conforms with the picture presented by many of the commentators on the baptismal

service, Ps. Dionysios, Jacob of Edessa, Moses bar Kepha and Dionysios bar Ṣalibi, none of whom mention any consignation immediately before the baptism (7). It may well be that F's omission of the third consignation was due to a wish to conform with the commentators, and, in particular, with Jacob of Edessa, who elsewhere, in a Letter to Addai (8), wrote condemning the introduction of elements proper to the eucharistic liturgy, such as the *anamnesis*, into other services: precisely the sort of things that F appears to have omitted in the section under consideration, immediately preceding the consecration of the water.

To turn to the consecration of the water itself: since the variations here in the manuscripts and printed texts are most clearly seen when presented in tabular form, a symbol is allotted to each element in the list below, and this will be employed in the table that follows. The list itself gives the elements of the consecration of the water in the order in which they appear in A (for the opening part, missing in A, there are no variations in order):

Symbol

a = Prayer: " Thou hast given us the fountain of true purification...".
b = *tloyto*: " For thou art the giver...".
c = Peace.
d = Prayer: " Lord God Almighty, creator of all creation...".
e = *tloyto*: " Thou didst establish by thy might the sea...".
f = Rubric for blowing on the water.
g = Prayer: " O Lord, may the head of the man-slaying dragon...".
h = *tloyto*: " But do thou, Lord of all... appoint this water...".
i = Prayer: " Have mercy on us, O God the Father almighty...".
j = *Kyrie eleeson*.
k = Prayer: " Be revealed, O Lord, over this water...".

(7) Cp *Le Muséon* 83 (1970), p. 413.
(8) *BM Add. 14715*, f. 172a-b; cp *Le Muséon* 83 (1970), p. 416.

l = *tloyto*: " That those who are worthy of planting...".
m = Rubric for pouring oil on water.
n = Prayer: " Thou, who didst effect the economy of baptism...".
o = *tloyto*: " So that, being gloriously renewed...".

Table (9)

A	[						]	h	i	j	k	l	m	n	o
C	a	b	c	d	e	f	g	k		j	h	l	m	n	o
F	a		c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o
H	a	b		d	e	f	g	h			k	l	m	n	o
I	a	b	c	d	e	f	g	h	i^{mg}	j	k	l	m	n	o
J	a	b	c	d	e	f	g	h			k	l	m	n	o
K	a	b	c	d	e	f	g	i	j	k	h	l	m	n	o
SH	a	b	c	d	e	f	g	k			h		m	n	o
SA I	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o
SA II	a	b		d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o
SA III	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o
SA IV	a	b		d	e	f	g	k			h		m	n	o
SA V	a	b		d	e	f	g	k			h		m	n	o
SA VI	a	b		d	e	f	g	k			h		m	n	o
SK	a	b	c	d	e	f	g	h			k	l	m	n	o

Notes to a

In SA II the prayer is addressed to Christ (traces of this also in I).

Notes to b

(1) Instead of this short *tloyto*, F adds, directly to the end of *a*, a doxology that is regularly found at the end of *o* (in K also at the end of *h*).

(2) I and the second hand of H(mg) add a short prayer leading into the *Sanctus*. This is one of the several elements in these two manuscripts (in particular I) which correspond to the form of the consecration of the water in the aberrant Severan *ordo* of D: the prayer and *Sanctus* of H^{mg} I are closely paralleled by D § 29 (end) and § 30 (10) (D is here identical with JS). The *Sanctus* is not found elsewhere in S, but occurs in both JS and T (§ 30).

(9) D, which is closer to JS than to S here, is not included.

(10) Cp *Parole de l'Orient* 2 (1971), p. 00; the section numbers are those of my edition of the *ordo* in D, forthcoming.

In I the *Sanctus* introduces a short prayer, followed by the Peace. The prayer reads: " *Priest* Holy, Holy, Holy, Lord Almighty, with whose praises the heaven and earth are full, who came in humility (*lit.* smallness) for our salvation, and who will come in majesty (*lit.* greatness) for our resurrection; to whom is fitting glory, together with his Father and Holy Spirit, now ".

Notes to c

C adds the rubric " Deacon: diptychs ".

Notes to d

(1) The Ethiopic rite is related to S here: see Scheidt, pp. 16, 39. The corresponding Greek text, not known to Scheidt, is given by H. Engberding, " Ein übersehenes griechisches Taufwasserweihegebet und seine Bedeutung ", *Ostkirchliche Studien*, 14 (1965), pp. 281-3 (taken from J. Goar, *Euchologion*, (1730), p. 303).

(2) I inserts here the rubric " The deacon proclaims the second Canon ".

Notes to e

(1) For parallel texts see notes to *d* (1), above. Comparison with the Greek text of Goar shows that at the end of the prayer the text of the manuscripts is much closer to the Greek than is that of the printed editions.

(2) F begins the *tloyto* with the words " Thou art to be feared... ", while J has no rubric at all for the *tloyto*.

Notes to f

Before the rubric for the blowing on the water C has " Deacon: diptychs ".

Notes to g

(1) For Greek and Ethiopic parallels see Scheidt pp. 20 and 40.

(2) Texts which do not give *h* as the *tloyto* to this prayer adopt one of the following procedures:

(*a*) no *tloyto*: so SH.

(*b*) provide a short *tloyto* reading as follows: " We too give thanks to thee in all things and for all things. *People* We praise thee etc.". Thus C K. The words are borrowed from the eucharistic liturgy, and they can be found both in the Anaphora of St James (*Anaphorae Syriacae* II, p. 148), and in the first Anaphora of the Twelve Apostles (*Anaphorae Syriacae* I, p. 218).

(*c*) provide as *tloyto* the prayer beginning " And grant them, Lord, thy divine inspiration... ", Thus SA IV V VI. This is a prayer which is found in SH in a totally different position, introducing the first consignation.

(*d*) Although SK has *h* following *g*, it provides the following *tloyto*: " Tourne toi apparais Seigneur, descends sur nous et sur les eaux et sanctifie les ".

Notes to h

(1) For the Greek parallel see Scheidt p. 20. The structure of the prayer may be compared with the *epiklesis* of the first Anaphora of the XII Apostles (*Anaphorae Syriacae* I, p. 218): this may be significant in view of C's remarkable addition to the opening words.

(2) Whatever the position of *h* it is always treated as a *tloyto*.

(3) In I and J there is no rubric given for the *tloyto*.

(4) The last paragraph (totally absent from SH and SK) forms an integral part of *h* in all manuscripts except C and I where it is a separate *ghonto* (after *h*), in the former introducing *l*, while in the latter it introduces the following *tloyto*: " And on behalf of these thy church repents and beseeches thee — and through thee and together with thee, thy Father, saying *People* Have mercy on us, O Lord God Almighty ". The wording has a general resemblance to the *epiklesis* in the Anaphora of St James, but it has a much closer parallel in the concluding words of the *anamnesis* of the Syriac Anaphora of St John Chrysostom (*Anaphorae Syriacae* I, p. 170).

Notes to i

Scheidt (pp. 33-4) already saw that this *epiklesis* was an interpolation from the eucharistic liturgy, although its presence in A, of the eighth century, shows that it must have been a comparatively early one. The early date is also borne out by the fact that its origin can quite definitely be traced back, not to the liturgy of St James, as Scheidt thought, but to that of St Mark — and not to its Syriac form ([11]), but to the original Greek ([12]). It may also be noted that in the middle of the prayer there are close parallels, not only with the Anaphora of St Mark, but also with that of Severus (*Anaphorae Syriacae* I, p. 70).

Notes to k

(1) For the Greek parallel see Scheidt, p. 24.

(2) SA I adds here a short invocation, corresponding to that of SK quoted in the notes to *g* (4) (d). After this it has: " Blessed and sanctified is this water in the name etc." — a formula found in several other texts, but at a later point in the service, after *o* (see below).

([11]) Cp E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, II, p. 178.

([12]) This was noted in passing by E. G. C. F. ATCHLEY, *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font* (Oxford, 1935), pp. 109 note 5, 132. Text in F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), pp. 133-4; cp also H. ENGBERDING, " Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markus Liturgie ", *Oriens Christianus*, 40 (1956), pp. 51-68 (IV. Zur Epiklese).

Notes to l

(1) In SH, SA IV-VI the prayer occurs in a quite different position, coming before the prayer that precedes the first consignation.

(2) For C's *ghonto* here see under notes to *h* (4).

Notes to m

(1) The oil is specified as ' myron ' in A F K, SH, SA I II III IV VI, SK; as ' (horn of) anointing ' in C H; as ' (horn of) holy oil ' in I J, SA V.

(2) In some of the printed texts (SH, SA I IV V VI) a formula of blessing is added here: " We pour the holy myron on this baptismal water so that the old man may be renewed in it (to become) a new man, in the name etc". This has its closest parallel in D § 40, although the wording is different.

Notes to o

(1) C, together with the aberrant D, are the only manuscripts of S to add a prayer introducing the Our Father here. (The Our Father, but with another introductory prayer, is also found in this position in JS). The prayer itself occurs in most texts of S at a later point in the service, after the chrismation, while in T and in the Severan manuscript H it follows immediately after the baptism, while in JS it accompanies the chrismation (13).

(2) In H I K, SH, SA IV-VI there follows a pronouncement that the waters are consecrated, the priest " waving his hand over the water ". This reads: " Blessed and consecrated is this water in the name etc.". (SA I remarkably has the same words following *k*).

(3) All texts but I continue after *o* immediately with the rubrics and formula for the third consignation; I, however, inserts a prayer over the oil (for the third consignation). I's prayer is found elsewhere only in T § 39, the Severan manuscript B, and a manuscipt (Paris Syr. 116) of JS: in the latter two the prayer occurs earlier, before the *second* consignation.

It will readily be seen from the table above that there are four main forms which the central section of the consecration of the water takes on:

(1) ...ghijklm...
— so A F, SA I-III.

(2) ...ghklm...
— so H I J, SK (same order as (1), but omitting the epiklesis " Have mercy...").

(3) ...gkhlm...
— so C (again omitting the *epiklesis* " Have mercy...", but reversing the order of *h* and *k*); *cp* K, which has... gijkhlm...".

(4) ...gkhm...
— so SH, SA IV-VI (as (3), but further omitting *l*).

(13) Cp *Le Muséon*, 83 (1970), pp. 421-2.

All texts exhibiting pattern (1) describe *i* as the *epiklesis* (*qroyto*), while those which do not have this prayer (i.e. (2)-(4)) describe *k* as the *epiklesis* instead, and many of them add, at the end of the consecration, the words pronouncing the water consecrated (of texts which contain *i* only SA I has these words, but in a different place, after *k*).

It is clear that the confusion in order of this section is basically due to the treatment of the *epiklesis i*. Scheidt had been able to show that it alone of our *d-k* was unparalleled in other *ordines*, and so he deduced that it must have been a later introduction into S. As was pointed out above the *epiklesis i* is in fact closely based on that of the Greek eucharistic liturgy of St Mark.

Translation

(The following translation is deliberately literal; words supplied for the sake of the sense are in brackets).

a

C Thou hast given us the fountain of true purification which purifies [1] from every sin, (namely) this water which is consecrated through the invocation of thee [2], by means of which we receive the purification which is given to us through the Holy Spirit [3]. Grant [4], Lord, strength in this baptismal water, thou who through the passion of thy Christ [5] didst [6] grant purification of every sin, in preparation [7] for the reception of thy Holy Spirit [8].

[1] + us SA IV, SK.

[2] thy Spirit SA IV, SK.

[3] the holy blood F I(thy) J K(+ of thy Christ), SA II III; the holy baptism of thy Christ SH, SA IV; the blood and the spirit SK.

[4] + us H I J.

[5] thy passion SA II; the passion of thy only begotten Son SH, SA IV (*cp* SK).

[6] dost F SH, SA II-IV.

[7] *'utada*>*'utara* 'wealth' in IJK, SA II III.

[8] + in the grace and loving-kindness of thy Christ, our great God and Saviour, along with whom to thee is fitting glory and honour, together with thy all-holy Spirit F.

b [1]

C For thou art the giver and provider of all good things; and to thee we offer up glory, [2] Father, Son and Holy Spirit [2].

[1] *om* F (*cp* note 8 to *a*).

[2-2] and to thy only begotten Son, and thy Holy Spirit (+ excellent, to be worshipped, life-giving and consubstantial with thee K), now and always K, SH, SA III IV, SK.

---

d

C O Lord God Almighty, creator of all creation, both visible and invisible, who made the heaven and the earth [1] and the water [2] and all that is in them (*or* it), who gathered the water into a single mass (*lit.* gathering), [3] and the dry land appeared [3], who bound the deep [4], and who confines it, who separated the water that is above the heaven.

[1] + in his wisdom H I.

[2] seas F H I J, SH, SA II-IV; *om* K, SK.

[3-3] *om* F, SH, SA II III.

[4] + with the sand SH I; of the sea with the sand SH III, SA IV.

---

e

C Thou didst establish by thy might the sea [1], thou art to be feared and who can withstand thee? Do thou [2] look upon this thy creation, upon this water, and grant it the grace of thy salvation, the blessing of the river Jordan, the holiness [3] of the [4] spirit. May there flee from it the things that harm the (work) fashioned by thy hands, for [5] I have invoked, O Lord [6], thy great and wonderful and glorious name, of thy only begotten one [7], against (the working) of the adversary [5].

[1] + thou didst break the heads of the dragons in the waters H I J K, SH, SA III IV, SK.

[2] + therefore K; + now, Lord SH, SA IV (*cp* SK).

[3] sanctification F, SA II III.

[4] thy holy SH, SA IV.

[5] thy great and fearful (and wonderful and glorious and fearful SA II III) name has been invoked over them against the (working) of the adversary SH, SA II-IV.

[6] *om* H I.

[7] *om* H I; and fearful F J K (*recte*).

---

g

C O Lord [1], may the head of the man-slaying dragon be broken under the sign of the [2] cross; may the invisible and aerial spectres flee away [3], and may no demon of the dark remain hidden in this water; [4] we request thee, Lord [4], may no unclean spirit of the dark go down (to the water [5]) with those who are being baptised [6] — (no spirit) that introduces (foul [7]) thoughts and perturbation of the spirit [8].

[1] *om* F, SH, SA IV.

[2] thy K, SA I-III.

[3] + we request thee, O Lord SH, SA I IV.

[4-4] *om* F K, SH, SA I-IV.

[5] *hab* to the water F, SH, SA III.

[6] + we request thee, Lord F K, SA II III, SK.

[7] *hab* foul SA II; deathly thoughts SH, SA I III, SK (original ܡܚܒܠܬܐ taken as ܡܚܒ̈ܠܬܐ, and then new verb ܡܚܒܠ introduced).

[8] + and grant that the machination of the accuser may perish SA I (*sim* SH, SA III IV).

---

h

C But [1] do thou, Lord of all [2], [3] send thy Holy Spirit upon this water and sanctify it, and [3] appoint it [4] the water of repose, the water of joy and happiness [5], the water symbolised by the death and the resurrection [6] of thy only begotten Son, the water of purification, the cleansing [7] of the impurity of both flesh and
inc. A spirit, the repose of (those in) bonds [8] | the forgiveness of sins, the illumination of souls [9], the washing of rebirth [10], the gift of adoption, the garment of incorruptibility, the renovation of thy [11] Holy Spirit, the water that washes away every stain of soul and of body [12].

[13] For thou [14] hast said: " wash and be clean, and remove [15] (your) [16] wickedness from your hearts" (Isaiah i 16). Thou hast granted [17] birth from on high [18] (springing) from [19] water and the Spirit [20] [13].

[1] *om* SH, SA IV, SK.

[2] almighty SH, SA II IV, SK.

[3-3] *om* F H I J K, SH, SA II-IV, (SK).

[4] this water F H I J K, SH, SA II-IV, SK.

[5] *om* SA II; gladness F, SH, SA III IV.

[6] *om* SA II.

[7] that purifies (washes away K) every stain F, SA II.

[8] loosing of bonds SH, SA II-IV, SK.

[9] + and of bodies SH, SA II IV.

[10] regeneration A F, SH I, SA III IV.

[11] the H I J, SH, SA II IV.

[12] flesh and the spirit SA II; + and to thee we offer up glory now and always SH (*cp* SK).

[13-13] *om* SH, SK.

[14] + O Lord SA IV.

[15] wash away J.

[16] *hab* your A F I K.

[17] + us H I K.

[18] rebirth K, SA III IV.

[19] + *doxology* SA III IV; + in the grace and mercy and loving-kindness of thy only begotten Son, along with whom to thee is fitting glory and honour and power, together with thy all holy Spirit, excellent and to be worshipped, and life-giving, and consubstantial with thee, now K; + and on behalf of these thy church penitently supplicates thee, and through thee and together with thee, thy Father, saying *People* have mercy on us I.

---

i [1]

A Have mercy on us, O God the Father almighty, and send [2] upon us and [2] upon this water that is being consecrated, [3] from thy dwelling that is prepared, from [4] thy infinite womb, the Paraclete, thy Holy Spirit, the establisher [5], Lord, life-giver, who spoke in the Law and in the prophets and in the apostles [6], who everywhere is close at hand, who fills all things; with authority [7]

does he act authoritatively [8], and not like a minister, with those whom he wishes, through thy good will [9]; who is simple in nature, and many-sided [10] in action; the source of divine gifts; who is consubstantial with thee, [11] who proceeds from thee, who is equal on the throne of the kingdom that belongs to thee [11] and thy only begotten Son, our Lord and our God [12] and our Saviour [13], Jesus Christ.

[1] *om* C H I^{txt} J, SH, SA IV-VI, SK.

[2-2] *om* SA II.

[3] + from thy holy dwelling place and I^{mg}.

[4] *pr* and I^{mg}, SA II.

[5] thy hypostatic one I^{mg}, SA III.

[6] *om* SA II.

[7] perfectly I^{mg} K.

[8] he performs the consecration I^{mg} K, SA III; acts in the consecrated elements SA II.

[9] *om* I^{mg}.

[10] gifted SA II.

[11] *om* I^{mg} (*cp* SA III).

[12] *om* I^{mg}, SA III.

[13] *om* I^{mg}.

k

A Be revealed, O Lord, over this water [1] and grant that those who are being baptized in it may be changed, so that they may strip off the old man who is corrupted by the lusts of error, and put on the new (man) who is renewed through [2] the knowledge [3] of him who [4] created.

[1] + and sanctify it by the overshadowing of thy Holy Spirit CH I J K, SH, SA I IV.

[2] in C H I J K, SH, SA II-IV.

[3] *pr* likeness and I, SA I; image SH, SA IV; + like the image SA I III, SK.

[4] whom he C K(+ like his image), SH, SA I IV, SK.

l

A That those who are [1] worthy of planting [1] in the resemblance of the death [2] of thy Christ [3], through baptism, may also become partakers of the resurrection, and, preserving the gift of the Holy Spirit [4] and increasing the deposit of grace, they may receive crowns of the victory of the calling from on high, and be numbered together with the firstborn (whose names) are written in heaven, in Christ Jesus our Lord, along whith whom to thee is fitting glory [5] together with thy Holy Spirit [6], consubstantial with thee, now.

1-1 sons C H I J K, SK(*vid*).

2 *om* I J, SH.

3 only begotten Son, our Lord (+ and our God and our Saviour K) Jesus Christ C H I J K, SK.

4 thy Holy Spirit C H I J, SH, SA IV; *om* SA II, SK.

5 + and honour and power C H I J K, SH, SA II IV.

6 + and excellent and to be worshipped and lifegiving C H I J K, SA II.

---

n

A Thou who didst effect the economy of baptism on earth, and didst send thy Holy Spirit in the form of a dove upon thy only begotten Son, God the Word, and who didst sanctify the streams of the Jordan, do thou now also, Lord, be pleased to make thy Holy Spirit rest upon these thy servants who are being baptized, and perfect them [1], and appoint them associates of thy Christ, cleansing them by thy [2] washing that gives salvation [3].

1 *om* SH.

2 *om* thy C H I J, SH.

3 *lit* saving; *pr* divine F[m.1]; this holy and saving SH; holy SA II; this divine (+ and saving SK) SA IV, SK.

---

o

A So that, being gloriously renewed [1] and filled with thy [2] grace and strength they may preserve the deposit of thy salvation [3], [4] and be prepared for incorruptible and blessed

life [4], and may they become participants in the good things of heaven [5] which thou didst promise to those who please [6] thee, in the grace [7] and loving-kindness of thy Christ [8], along with whom to thee is fitting glory [9], together with thy Holy Spirit,
expl. A excellent and [life]-giving | [and consubstantial with thee, now . . .].

[1] + for incorruptible and blessed life C H I J K, SH.

[2] his C H I J, SH, SA II IV; *om* SA III, SK.

[3] (*purqana*); commandment (*puqdana*) H[m.1] K, SH.

[4-4] *om* C H I J, SH.

[5] everlasting (+ and heavenly SK) good things C H I J K, SA IV.

[6] love C H I J K, SH, SA II-IV, SK.

[7] + and mercy C H I K, SH, SA II-IV.

[8] only begotten Son C H I J K, SH, SA IV.

[9] + and honour and power C H I J K, SH, SA II IV.

Sebastian P. Brock

Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung

(II. Teil)

In dieser Fortsetzung befassen wir uns mit der Gruppe von Gedenken um Johannes den Täufer und der Bitte für die Verstorbenen. Damit schließen wir die namentliche Erwähnung der Heiligen und das Totengedächtnis ab. Als letztes gehen wir dann auf das Gedenken der Lebenden näher ein.

II. – Johannes der Täufer, die Apostel und der Tagesheilige

Ὁ δὲ Ἱερεὺς ἐπεύχεται μυστικῶς.

Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προφήτου, προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ, τῶν ἁγίων, ἐνδόξων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, τοῦ ἁγίου *τοῦ δεῖνος* οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν, καὶ πάντων τῶν Ἁγίων σου, ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ Θεός.

Wie aus dem heutigen Text hervorgeht, wird bei dieser Commemoratio Johannes des Täufers, der Apostel und eines Heiligen gedacht. Diese drei Gedenken fehlen insgesamt in den frühen Chrys-Mss der alten konstpol. Rezension (nämlich: *Sevastianov 474* (10. Jh), Cod *Sin gr 958, 959* (11. Jh) und *Sin gr 961* (11.-12. Jh)) im Gegensatz zu den späteren Vertretern dieser Rezension (so z.B. *Sin gr 962* (11.-12. Jh), *Vat gr 1970, Missa Graecorum* (12. Jh), *Sin gr 1036* (12.-13. Jh) und *Ottoboni 434* (13. Jh)), die diese Commemoratio angeben. Diese drei Gedenken finden sich aber durchwegs in der *Bas* dieser alten Rezension. Deshalb ist anzunehmen, daß diese Gedenken durch die Bas in die Chrys gekommen sind. Auf diesen Tatbestand wird später bei der Commemoratio des

Tagesheiligen noch zurückzukommen sein, weil diese *memoria* dadurch in ein anderes Licht rückt, als das Engberding gesehen hat.

1. – *Johannes der Täufer*

Auf die textliche Fassung als solche sei hier nicht weiter eingegangen, weil Engberding sich bereits damit befaßt hat (1).

Seine allgemeine Feststellung, daß das « Beiwort Prophet » erst in den *späteren* Mss auftaucht, scheint uns nicht ganz exakt zu sein. Die Behauptung gilt für die Bas, nicht aber für die Chrys. Wohl findet sich προφήτου nicht in dem wichtigsten Vertreter der alten süditalienischen Rezension, *Barb 336*, jedoch in einer Reihe sehr früher Mss der Chrys des 10. bis (ersten Hälfte des) 12. Jh (2). Nur in zwei der *insgesamt* durchgesehenen Mss der Chrys fehlt das προφήτου, nämlich in Cod *Paris gr 344* (12. Jh) und *Sin gr 1036* (12.-13. Jh), wobei die Bas von *Sin gr 1036* das Beiwort angibt. So läßt sich nur sagen, daß in einigen (ganz wenigen!) Mss der Chrys προφήτου fehlt und daß es durch die Chrys in die Bas gekommen sein könnte, wo es tatsächlich für die früheren Mss nicht bezeugt ist.

Anders verhält es sich (in der Chrys) mit ἐνδόξων vor ἀποστόλων: in den meisten frühen Hss ist es nicht angegeben.

Vom 10.-15. Jh haben wir nun eine große Zahl von italienischen Hss mit einer Erweiterung vor und nach dem Gedenken des Täufers, die wir im heutigen Text vermissen.

a. – Der erweiterte liturgische Text

Die Commemoratio vor Johannes dem Täufer

Die Engel

— Cod *Leningrad 226* (10. Jh) führt in der Chrys und Bas:
τῶν ἁγίων ἀρχαγγέλων Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ,
τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προφήτου προδρόμου ... (3)

(1) *Or. Chr.* 45 (1961), 40.

(2) Folgende Mss weisen προφήτου auf: II, III, V (10. Jh), VII, 8, 9, 11, 16, 17, georg. u. arab. Version (11. Jh), 19, 20, 22 (11.-12. Jh), 23, 24, 26, 32, 33, 34, 35 (12. Jh) etc. etc. Zu den Sigla cf. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 310-313.

(3) Cf. Krasnosel'cev, *Svedenija*, 291; ähnlich Bas, Cod *Sin gr 1020* (13. Jh), cf. Dmitrievskij II, 143 (Text cf. *infra* S. 40). Die namentliche

— τῶν ἁγίων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ... haben: *Grottaferrata Ζδ II* (11. Jh), *Barb gr 431*, *Grottaf. Γβ III*, *Paris gr 330* (12. Jh), die *armenische Version* (12.-13. Jh) (1), *Ambros 276* und *709* (13. Jh).

— τῶν τιμίων ἀσωμάτων ἐπουρανίων δυνάμεων, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου... findet sich in: *Grottaf. Γβ VII* (10. Jh), *Γβ XV* (11. Jh), *Γβ XIII* (13. Jh), *Γβ III* (14. Jh) (2), *Modena 19* (16. Jh); mit unwesentlichen Abweichungen *Grottaf. Γβ IV* (10. Jh), *Barb gr 316*, *Chig gr R IV 2*, *Byz Mus 6* (12. Jh) (3), *Patmos 709* (13. Jh) (4), *Ambros 167* (14. Jh).

— *Cod Vat gr 1811* und *Grottaf. Γβ II* (12. Jh) geben: τῶν ἁγίων ἀσωμάτων ἐπουρανίων δυνάμεων...; dem ähnlich ist *Ambros 1090*: τῶν ἁγίων ἐπουρανίων δυνάμεων ἀσωμάτων ἀρχαγγέλων, τοῦ τιμίον ἐνδόξου προφήτου ...

In der Prothesis finden wir das Gedenken der Engel zum ersten Mal im 12. Jh (5); es hat folgenden Wortlaut: τῶν ἁγίων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων Μιχαήλ, Γαβριὴλ καὶ τῶν λοιπῶν ταγμάτων εἰς ἱλασμὸν τοῦ δεῖνος τοῦ προσενέγκαντος. In der Diataxis des Cod *Ethn Bibl 662* (12.-13. Jh) sind die Engel (ohne namentliche Erwähnung) ebenfalls angegeben (6). In der Bas ist die namentliche Erwähnung der Engel außer in *Leningrad 226* durch *Sin gr 1020* (12.-13. Jh) und *Patmos 105* (13. Jh) belegt (7).

Τοῦ Σταυροῦ

Die Verehrung des Kreuzes spiegelt sich in folgenden Mss wider: *Sin gr 973* (a.D. 1153); dort heißt es: τῶν ἁγίων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων, τοῦ ἁγίου καὶ ἀχράντου τοῦ Σταυροῦ, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου... (8) Cod *Ethn Bibl 661* (15. Jh) führt: τῶν τιμίων ἀσωμάτων

Erwähnung der Engel Gabriel und Michael ist auch durch byzantinischen Einfluß für ein Ms der Jk belegt: Cod *Rossanensis* (= *Vat gr 1970*, 12. Jh); cf. MERCIER, 214, App. 15.

(1) Cf. *XPYCOCTOMIKA*, 390.

(2) Cf. GOAR², 86.

(3) Cf. TREMPELAS, 118.

(4) Cf. DMITRIEVSKIJ II, 158.

(5) Cf. V. LAURENT, *Le rituel de la Proskomidie et le métropolite de Crète Elie*, *Revue des études byzantines* 16 (1958), 129.

(6) Cf. TREMPELAS, 3.

(7) Cf. M. J. ORLOV, *Liturgija Svatago Vasilija Velikago*, Petersburg (1909), 214.

(8) Cf. DMITRIEVSKIJ II, 84.

επουρανίων δυνάμεων, τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ, τῶν ἁγίων καὶ πανεφήμων... ([1]); ebenso in ähnlicher Form in der Bas des *Sin gr 1020* (13. Jh): Τῇ δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ, τῶν τιμίων ἀσωμάτων ἀρχαγγέλων Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ καὶ Ραφαήλ καὶ πασῶν τῶν ἁγίων καὶ ἐπουρανίων δυνάμεων, τοῦ τιμίου προφήτου... ([2]).

Die Diataxis des Philotheos (14. Jh) bringt innerhalb der Prothesis das Gedenken des Kreuzes vor dem der Engel ([3]).

Obwohl wir das früheste Zeugnis einer Commemoratio der Engel in der Anaphora des 10. Jh finden und nicht in der Prothesis, wo die Engel zum ersten Mal im 12. Jh bezeugt sind ([4]), scheint es ganz sicher zu sein, daß dieses Gedenken nicht durch die Anaphora in die Prothesis kam. Es wäre sogar leichter anzunehmen — wenn wir nicht diese schwerwiegenden Angaben von *Leningrad 226* hätten — daß in diesem Fall die Anaphora von der Prothesis abhängig ist. Dafür würde vor allem der Charakter der Anaphora sprechen: Es ist ziemlich abwegig, in einem Fürbittgebet nach der Epiklese der Engel und des Kreuzes zu gedenken.

Der Lösung des Problems kommen wir wohl am nächsten, wenn wir folgendes Gebet zum Vergleich mit heranziehen, dessen Struktur dem des Fürbittgebets sehr ähnlich ist: « Durch die Fürbitten der allreinen Herrin, der Muttergottes und immerwährenden Jungfrau Maria, *durch die Kraft des lebenspendenden Kreuzes, durch die Gebete der ehrfurchtgebietenden und körperlosen Mächte des Himmels,* ... Johannes des Täufers, ... der Apostel..., flehen wir zu Dir, ... Herr, erhöre unsere Gebete... ».

Diese Oratio oder in ähnlicher Form finden wir in den Offizien und zwar in der Vesper (bei der λιτή) und in der Matutin (nach dem Evangelium), außerdem ganz allgemeinen bei der Apolysis. Ob sie von hier in die Prothesis und Anaphora gekommen ist? Das wäre m.E. die einzig mögliche Erklärung, denn ein « Gedenken des Kreuzes » innerhalb der Interzessionen hat wenig Sinn, erst durch die Übernahme von der Apolysis, wo es in den Gesamttext paßt, scheint die Zusammenhänge zu erhellen ([5]).

([1]) Cf. TREMPELAS, 118.
([2]) Cf. DMITRIEVSKIJ II, 143.
([3]) Cf. TREMPELAS, 3.
([4]) Cf. vorangehende Seite.
([5]) Cf. S. PÉTRIDÈS, *La préparation des oblats dans le rite grec, Echos d'Orient* 3 (1899), 75.

Die Erweiterung n a c h *Johannes dem Täufer*

Cod *Leningrad 226* (10. Jh) bringt:

τῶν ἁγίων πανευφήμων ἀποστόλων, τοῦ ἁγίου πρωτομαρτύρου Στεφάνου, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, τοῦ ὁσίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Χρυσοστόμου καὶ τοῦ ὁσίου Ἰωάννου τοῦ ἀλεήμωνος καὶ τῶν ὁσίων Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου *(καὶ ὧν θέλει ὁσίων καὶ μαρτύρων)* καὶ τοῦ ἁγίου, *τοῦ δεῖνος*, οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός (1).

Cod *Sin gr 973* (12. Jh) hingegen hat:

τῶν ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, τῶν ἁγίων προφητῶν, ἀποστόλων, ἱεραρχῶν, ἱερομαρτύρων, μαρτύρων, ἀσκητῶν καὶ τῶν ἁγίων γυναικῶν ὁ χορός, τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ὀνουφρίου, τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου, τοῦ ἁγίου *τοῦδε*, δι' οὗ σήμερον τὴν μνήμην τελοῦμεν, καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός (2).

Barb gr 393, 431, Vat gr 1554, Seymour (12. Jh), *Esphigmenou 34* (3) und *Ambros 1090* (14. Jh) bringen wieder jeweils eine unterschiedliche Fassung. In Cod *Grott Zδ II* (11. Jh) heißt es *nach dem ἐξαιρέτως*, daß der Priester nach freiem Belieben der Heiligen gedenkt. Als Vergleich sei auch noch auf eine Variante der *Bas*, Cod *Sin gr 1020* (13. Jh) hingewiesen (4); diese Hs gleicht der Chrys des Cod *Grott Γβ XV* (11. Jh), der von fol 6v bis 8r eine Kumulation von Gedenken bringt.

Diese umfangreichen Einschiebungen stellen eine störende Erweiterung innerhalb der Struktur der Interzessionen dar, die parallel läuft mit der in der Prothesis aufgekommenen Überladung mit Gedenken. Die ersten Mss, die die Prothesis am Anfang der Liturgie erwähnen, hatten ursprünglich nur ein schlichtes Gebet, das der Zelebrant, während er die Prosphora auf den Diskos legte, betete. Im 9. Jh gedachte man dabei bereits der Lebenden und Toten, ab dem 11. Jh ist die Commemoratio der Heiligen bezeugt,

(1) Cf. *Svedenija*, 291-2.
(2) Cf. Dmitrievskij II, 84-85.
(3) *Ibid.*, 276.
(4) *Ibid.*, 143-4.

im 12. Jh die der Engel; und damit begann die gedankenlose Überladung einer an sich völlig unbedeutenden liturgischen Handlung mit der Memoria der Engel, des Kreuzes, der Propheten, Apostel, Patriarchen, Gerechten, Märtyrer, Bekenner, Bischöfe, Kirchenlehrer etc. Ja, manche Mss fügen den Gedenken einfach die generische Formel καὶ δι' ὧν βούλεται an (1).

Heute sehen wir folgende Gedenken innerhalb der Prothesis:

Muttergottes
Engel (N.N.)
Propheten (mit Johannes beginnend)
Apostel (Petrus u. Paulus)
Väter, Hierarchen, Lehrer (N.N.)
Märtyrer (mit Stephanus beginnend)
Mönche
Ahnen Jesu (Joachim u. Anna) mit einem Heiligen
Johannes Chrysostomus.

Die vorletzte Commemoratio schließt mit: καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός. Nun ist dies eine feste Wendung, die sich bei dem anaphorischen Fürbittgebet herausgebildet hatte; diese abschließende Form ist also mit Sicherheit den Interzessionen entlehnt.

Vergleichen wir nun diese Gedenken nach Johannes dem Täufer mit den anderen Anaphoren. Zur Erleichterung geben wir einen schemaartigen Überblick.

(1) Vgl. dazu M. MANDALA, *La Protesi della liturgia nel rito byzantino-greco*, Grottaferrata (1935).

---

(1) Gr äg Bas, gr äg Greg, cf. RENAUDOT I, 70, 103.
(2) Cf. *Svedenija*, 291-2.
(3) *Sin gr 973*, *Sin gr. 1020*, cf. DMITRIEVSKIJ II, 84-85; 143-4.
(4) Cf. MERCIER, 214-218.
(5) *Post* ἀποστόλων: *γενητόρων Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης, Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ.*
(6) Wenn auf die *categoria sanctorum* eine namentliche Erwähnung folgt, so ist dies durch NN gekennzeichnet; diejenigen Angaben, welche die griechische Bezeichnung durch eine deutsche ersetzt haben, besagen, daß die Angaben im griechischen nicht *wörtlich* übereinstimmt.
(7) Nr. 4 u. 5 sind vereinfacht zusammengefaßt.

gr äg Bas	gr äg Greg (1)	Die erweiterte Form				
		Chrys		Bas	Jak	
		Leningr. 226 (10. Jh) (2)	Sin gr 973 (12. Jh)	Sin gr 1020 (13. Jh) (3)	Vat gr 2282 (9. Jh.) (4)	nr.
cf. *infra*	cf. *infra*	ἀποστόλων	ἀποστόλων	ἀποστόλων (5)	ἀποστόλων [N.N.] (6)	1
—	—	—	προφητῶν	προφητῶν [N.N.]	προφητῶνν	
			ἀποστόλων, ἱεραρχῶν	προπατόρων, πατέρων δικαίων [N.N.]	πατριαρχῶν δικαίων	2
Στεφάνου	Στεφάνου	Στεφάνου	—	—	Στεφάνου	3
		—	ἱερομαρτύρων, μαρτύρων	—	Μαρτύρων [N.N.] (7)	4
Μάρκου τοῦ ἀποστόλου [*cf. Nr. 1*] Βασιλείου	Μάρκου τοῦ ἀποστόλου [*cf. Nr. 1*] Γρηγορίου	—	—	—	ὁμολογητῶν	5
		—	—	—	Θέκλης	
					μαρτύρων γυναικῶν [N.N.]	6
		—	—	Μυροφόρων γυναικῶν	[dazwischen]: Μυροφόρων γυναικῶν	7
		Väter [N.N.]	—	πατέρων [N.N.]	ἀρχιεπισκόπων [N.N.]	8
		μαρτύρων	—	—	διδασκάλων	9
			—	Konzilsväter [dann: 8 u. 4]	Konzilsväter	10
			ἀσκητῶν καὶ γυναικῶν	Asketen [N.N.]	ἀσκητῶν [N.N.]	11
			darauf folgt: πατρὸς ἡμῶν Ὀνουφρίου τοῦ ἁγ. μεγαλομάρτυρος Γεωργίου	πατέρων ἡμῶν τῶν ἐν Σινᾷ καὶ Ῥαϊθῷ, [dann nochmals 10]	πατέρων ἡμῶν τῶν ἀναιρεθέντων ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἐν τῷ ἁγ. ὄρει τῷ Σινᾷ καὶ ἐν τῇ Ραϊθοῖ	12
				—	πρεσβυτέρων, διακόνων κτλ.	13
				βασιλέων, Κονσταντίνου Ἑλένης [dann nochmals 4 u. 6]	βασιλέων Κονσταντίνου, Ἑλένης κτλ.	14
Tagesheiliger	Heiligen d. Tages	Tagesheiliger	Tagesheiliger			

ZUSAMMENFASSUNG ZUM ERWEITERTEN TEXT

I. Alle Erweiterungen des Textes enstammen dem italogriechischen Raum.

II. Insgesamt gesehen ergibt sich zunächst eine Parallele zwischen der Bereicherung des anaphorischen Fürbittgebets und derjenigen der Prothesis:

1. Die Entwicklung verläuft in der gleichen Zeitspanne (10.-15. Jh).

2. Strukturell und inhaltlich ergibt sich eine große Ähnlichkeit.

3. Beiden ist die auffallende Vielfalt von Varianten gemein, die man weder geographisch noch chronologisch in irgendein Traditionsgefüge einordnen kann.

III. Bei genauerer Analyse läßt sich jedoch noch mehr ablesen, wenn man die Commemoratio v o r Johannes dem Täufer von derjenigen n a c h ihm unterscheidet.

1. In den meisten Mss sind die Hinzufügungen dem Gedenken des Täufers *vorangestellt*, weniger Hss haben eine Einschiebung *n a c h* dieser Commemoratio.

2. Die Bereicherung des Gedenkens v o r Johannes ist inhaltlich weniger umfangreich als diejenige, die dem Täufer nachfolgt.

3. Die Einschiebungen v o r Johannes dem Täufer sind Gemeingut der byzantinischen Liturgie; ob sie durch die Apolysis in die Prothesis und die Interzessionen geraten sind, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Darüber hinaus ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen der Anführung der Engel und dem Ave Maria: wenn das χαῖρε κεχαριτωμένη angegeben ist, so folgt im allgemeinen auch τῶν τιμίων (bzw. ἁγίων) . . . δυνάμεων (1).

(1) Eine Ausnahme bilden: *Grott Γβ VII* (10. Jh) und *Grott Γβ VIII* (12. Jh): *om.* Ave Maria, *add.* Engel; *Barb 393* (12. Jh): *add.* Ave Maria, *om.* Engel.

4. Die Hinzufügungen n a c h Johannes dem Täufer sind *nicht* Gemeingut der byzantinischen Liturgie sondern von anderen Anaphoren übernommen. Durch das Stichwort τῶν ἁγίων, ἐνδόξων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων angeregt, hat der Redaktor die in den anderen Anaphoren seit langem üblichen umfangreichen Gedenken in die byz Liturgie aufgenommen. (Die Bas hatte sich dabei der Erweiterung des liturgischen Textes weit mehr geöffnet als die Chrys.) Für diese Annahme spricht vor allem die auffallende strukturelle Ähnlichkeit der byz Bas (= Cod *Sin gr 1020*; *cf. supra* S. 339) mit gr Jk. Daß der Anstoß für die Bas von außen kam, beweisen eindeutig folgende Wortgruppen:

— Μυροφόρων γυναικῶν (Nr. 7)
— πατέρων ἡμῶν τῶν ... ἐν ... Σινᾷ καὶ 'Ραϊθῷ (Nr. 12)
— βασιλέων Κονσταντίνου, 'Ελένης (Nr. 14).

5. Die Gedenken innerhalb der Prothesis — außer demjenigen der Engel und des Kreuzes — sind von den Interzessionen entlehnt, worauf außer der Gesamtstruktur der Commemoratio die Endform καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός deutlich hinweist.

2. – *Die Apostel*

Wir sagten, daß die Chrys-Fürbitten in ihrer knappen, schmucklosen Form ein hohes Alter verraten. So verwundert es, daß mit dem einfachen ἀποστόλων innerhalb der *nomina sanctorum* wieder auf die *categoriae sanctorum* zurückgegriffen wird. Dies verrät zunächst, daß es sich um eine spätere Einfügung handelt und tatsächlich finden wir in einigen Mss der *Bas* kein Gedenken der Apostel [1]. Daß sich diese Commemoratio *in dieser Form* in den Mss findet, läßt sich ohne Schwierigkeit erklären; vergleicht man nämlich die verwandten Anaphoren (cf. *supra* S. 339) so fällt einem ins Auge, daß bei äg Bas und äg Greg erst der Name angeführt wird, an den sich das τοῦ ἀποστόλου anreiht. Da es sich bei beiden Liturgien um Anaphoren handelt, die dem alexandrinischen Raum angehören, ist folgerichtig Markus angegeben. Die Jk führt alle Apostel namentlich an. In den Mss der Chrys ist das

(1) z.B. Cod *Grott Γβ VII* und *Ethn Bibl 661*; cf. dazu ENGBERDING in *Or. Chr.* 45 (1961), 41.

ἀποστόλων (mit wenigen Ausnahmen) ohne namentliche Erwähnung gegeben. Der Redaktor hat die Namen der Zwölf einfach in den allgemeinen Terminus ἀπόστολοι zusammengefaßt.

3. – *Der Tagesheilige*

Nach den Aposteln findet sich die Angabe des Tagesheiligen. Um die Gedankenführung klar herauszuarbeiten, geben wir bei dem nun nachfolgenden Überblick auch den Kontext, d.h. (außer dem Abschluß der Heiligenklassen) die vorangehenden zwei Gedenken des Täufers und der Apostel. (Wegen drucktechnischer Schwierigkeiten auf nächster Seite). Aus der Übersicht ergeben sich ganz algemein wichtige Feststellungen, die wir nun etwas näher erläutern wollen.

Wenn Engberding schreibt, daß die Keimzelle für die textliche Fassung im Gebet für die Toten liegt und dies durch Pap Strasbourg bewiesen wird ([1]), so kann man diese Annahme durch die Struktur der Chrys, wie sie ursprünglich in Konstantinopel war, noch weiter ausbauen.

Es gab einmal in den Interzessionen der Chrys außer der namentlichen Erwähnung Mariens k e i n e *nomina sanctorum*, d.h. es fehlten Johannes der Täufer, die Apostel und der Tagesheilige! Ebenso ist für die frühen Hss keine nachfolgende Oratio für die Toten belegt (καὶ μνήσθητι πάντων τῶν προκεκοιμημένων . . . , cf. S. 344). Das heißt nichts anderes, als daß die Chrys der alten konstpol. Rezension in ihren frühen Vertretern ganz allgemein n u r ein Gebet *f ü r* die Heiligen kannte und daß dieses Heiligengedenken noch ein *Totengedächtnis* war, indem sie die ursprüngliche Fassung aufweist: ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ . . . Die spätere Schicht ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ Θεός fehlt, wo die anfängliche Bitte f ü r die Heiligen nun in *eine Bitte um ihre Fürbitte* erweitert worden war (cf. Text im 1. Teil ([2])). Damit wird die im ersten Teil dieser Arbeit dargelegte Vermutung, daß es sich bei dem Heiligenge-

([1]) *Or. Chr.* 45 (1961), 36; mit seiner weiteren Ausführung stimmen wir in Folgendem nicht überein: 1. die Mk ist n i c h t identisch mit äg gr Greg (cf. Übersicht!); 2. gr Mk stellt die überleitende Fassung dar; 3. äg gr Greg ist eindeutig ein Heiligengedenken unter Wahrung des ursprünglichen Kerns.

([2]) Cf. I. Teil in: *OCP* 36 (1970), 304-305.

Pap Strasbourg (1)	gr Mk	äg gr Greg	äg gr Bas (2)	Chrys in Konstantinopel: Bis zur 2. Hälfte d. 11. Jh (Cod 6, 13, 14, 21) (3)	Chrys in Konstantinopel: Ab 12. Jh (Cod 22, 38, M. Graec., 63, 70) (4)	byz gr Bas (= Chrys)
τῶν κεκοιμημένων τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον	παντὸς πνεύματος ἐν πίστει Χριστοῦ τετελειωμένων	παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει Χριστοῦ τετελειωμένου	παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει Χριστοῦ τετελειωμένου	παντὸς πνεύματος ἐν πίστει τετελειωμένου	παντὸς πνεύματος (δικαίου) ἐν πίστει τετελειωμένου	παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου
—	cf. *infra*	ἐξαιρέτως	ἐξαιρέτως	ἐξαιρέτως	ἐξαιρέτως	ἐξαιρέτως und ἄξιόν ἐστιν
				Diptychen	(Diptychen)	
	—	Ἰωάννου	Ἰωάννου		Ἰωάννου	Ἰωάννου
	—	Στεφάνου	Στεφάνου	—	—	—
	cf. *infra*	Μάρκου τοῦ ἀποστόλου	Μάρκον τοῦ ἀποστόλου	—	ἀποστόλων	ἀποστόλων
	—	Γρηγορίου	Βασιλείου	—	—	—
μνήσθητι τῶν ἐπὶ τῆς σήμερον ἡμέρας τὴν ὑπόμνησιν ποιούμεθα	καὶ ὧν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὴν ὑπόμνησιν ποιούμεθα	καὶ ὧν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὴν ὑπόμνησιν ποιούμεθα	τοῦ ἁγίου Δ. οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ἐπιτελοῦμεν	—	τοῦ ἁγίου Δ. οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν	τοῦ ἁγίου Δ. οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν.
	Μάρκου τοῦ ἀποστόλου					
	(Ave Maria) ἐξαιρέτως					
		καὶ παντὸς χοροῦ τῶν ἁγίων σου ὧν ταῖς εὐχαῖς καὶ πρεσβείας καὶ ἡμᾶς ἐλέησον	καὶ παντὸς χοροῦ τῶν ἁγίων σου ὧν ταῖς εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις καὶ ἡμᾶς ἐλέησον	—	καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ Θεός	καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ Θεός

(1) Cf. *Prex Eucharistica*, 118. (2) Gr. Mk, äg gr Greg, äg gr Bas, cf. Renaudot I, 135, 103, 70.
(3) Zu den Sigla cf. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 310-3. (4) Cf. Anm. 3.

denken ursprünglich um ein schlichtes Totengedächtnis handelte, weiter gestützt. Wieder bestätigt sich, daß die Interzessionen der Chrys zu der ältesten uns überkommenen Fassung des Fürbittgebets zu rechnen sind und daß erst später durch die Bas, für die jene Gedenken immer bezeugt sind, diese erweiterte Form mit der abschließenden Bitte um die Fürbitte der Heiligen in den Text der Chrys kam.

Die späteren Hss der alten konstpol. Rezension sowie die italo-griechische Ausgabe bringen die *nomina sanctorum* bereits in der Struktur wie wir sie heute kennen (1).

Weiter kann man sagen, daß sich — wie die Übersichten weiter oben zeigten (s. S. 339) — die Bas generell in weit größerem Umfang späteren Hinzufügungen geöffnet hat, als das je bei der Chrys der Fall war.

Der Überblick (von S. 343) zeigt außerdem die Entwicklung, wie sich aus dem Totengedächtnis allmählich das Heiligengedenken herausgeformt hatte. Die gr Mk kommt dem ursprünglichen Charakter, wie er uns in Pap Strasb erhalten ist, noch sehr nahe (2), jedoch die Weiterführung des Gedenkens leitet schon über zu den Heiligen. Daß äg gr Greg bereits eindeutig auf ein Heiligengedenken weist, geht aus dem Kontext hervor; jedoch bleibt noch die anfängliche Fassung gewahrt. Die äg gr Bas, die der Urform der Bas am nächsten kommen dürfte, stellt durch das (mit der byz gr Bas [= Chrys] identische) τοῦ ἁγίου Δ. die weitere Übergangsform dar, wobei aber noch ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ beibehalten wird. Aus der heutigen byz gr Bas (= Chrys) ist das Endstadium ersichtlich.

c. – Commemoratio pro defunctis

Auf das Gedenken für den Tagesheiligen folgt heute folgender Text:

Καὶ μνήσθητι πάντων τῶν προκεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου.

Ἐνταῦθα μνημονεύει ὁ Ἱερεὺς ὧν θέλει τεθνεώτων.

Καὶ ἀνάπαυσον αὐτούς, ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου.

(1) Für *Grott Γβ IV* (10. Jh) ist das letzte Gedenken nicht belegt.

(2) Die gr Mk zeigt nicht den gleichen Gesamtaufbau wie die ihr in der Übersicht nachfolgenden Anaphoren, d.h. das ἐξαιρέτως nimmt eine andere Stellung ein.

Zu dieser Bitte muß ergänzend die Rubrik nach dem ἐξαιρέτως mit herangezogen werden, nämlich καὶ ἐπιδίδωσι τὸ θυμιατήριον τῷ Διακόνῳ, ὅστις θυμιᾷ τὴν ἁγίαν Τράπεζαν γύρωθεν, καὶ μνημονεύει ὧν βούλεται ζώντων καὶ τεθνεώτων, was die Frage aufwirft, an welcher Stelle, von wem und wie die Diptychen ursprünglich ausgeführt wurden. Folgen wir aufs erste den Angaben der Mss um daraus die weiteren Schlüsse zu ziehen. Ganz allgemein sei die Tatsache vorausgeschickt, daß es erstens diese Oratio einschließlich dem vorausgehenden Gedenken des Täufers in Konstantinopel bis in die 2. Hälfte des 11. Jh. überhaupt nicht gab, wie wir bereits hingewiesen haben; und zweitens, daß die heutige Rubrik *in der Mitte* des Gebets mit einigen genz wenigen Ausnahmen späterer Mss in keiner der Hss angetroffen wurde.

Diakon	Priester bzw. Diakon		
Diptychen	Namensverlesung	Diptychen bzw. Namensverlesung	Rubrik om.
VOR der Bitte für die Toten (= nach ἐξαιρέτως)	**in der MITTE der Bitte für die Toten**	**NACH der Bitte**	
	8. Jahrhundert:		
			I (1)
	10. Jahrhundert:		
V ὁ διάκ. τὰ δίπτυχα **6** ὁ δ. τὰ δίπτυχα (3)		II τὰ δίπτυχα ... N.N. (2) III (? = 5 Zeil. gelöscht)	

(1) Zur ausführlichen Angabe der Mss s. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 310-3; hier sei nur erwähnt, daß die Nummerierung den chronologisch geordneten Sigla JACOBS *Formulaire* (Barb 336 = 1 etc.; cf. S. 509 ff.) entspricht. Der *Fettdruck* gibt die alte konstpol. Rezension an, die *röm. Ziffern* die alte italo-griechische. Alle übrigen Mss gehören der neuen Rezension an. Die in Jacob nicht angeführten Hss sind in ihrer ganzen Signatur angegeben.

In fast allen Hss, die in der Chrys keine Verlesung der Diptychen angeben, findet sich jedoch die entsprechende Rubrik in der Bas und zwar immer unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως.

(2) Die Angaben lauten: der Priester gedenkt namentlich einiger Verstorbenen, darauf folgt die Rubrik: τὰ δίπτυχα τῶν κεκ. (und es ist Platz für die Namen gelassen).

(3) V und **6**: cf. *Svedenija*, 291, 264.

Diakon	Priester bzw. Diakon		
Diptychen	Namensverlesung	Diptychen bzw. Namensverlesung	Rubrk om.
11. Jahrhundert:			
		VIII τὰ δίπτυχα... N.N.	
		8 τὰ δίπτυχα ... N.N.	
		9 ὁ διάκ. τὰ δίπτυχα	
11 ὁ δ. τὰ δίπτυχα			
Protheoria ὁ δ. τὰ δίπτυχα *ὑποψιθυρίζοντος* (1)			
(13 am Rand)		(13 am Rand N.N.)	13
14 τὰ δίπτυχα			
16 ὁ δ. τὰ δίπτυχα		(16 am Rand)	
17 ὁ. δ. τὰ δίπτυχα N.N.			
		Sin georg 89 (sacerdos) (2)	
			arab. Vers. (3)
19 ὁ δ. τὰ δίπτυχα			
11.-12. Jahrhundert:			
20 ὁ δ. τὰ δίπτυχα N.N.			
(21 am Rand NN)			21
			22 (4)
12. Jahrhundert:			
		23 τὰ δίπτυχα	
		24 τὰ δίπτ.	
		26 τὰ δίπτ.	
		31 (Priester) (5) N.N.	
		32 (Priester?) N.N τὰ δίπτυχα	
		33 (Priester) N.N.	
			34

(1) Cf. PG 140, 457; die Diptychen der Lebenden hingegen werden laut verlesen (PG 140, 461). Daß die *Protheoria* als Beispiel für die Zeremonien Konstantinopels im 11. Jh herangezogen werden kann cf. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (= *Archives de l'Orient chrétien*), Paris (1966), 199-200. Zur Datierung s. S. 191-6.

(2) Cf. JACOB, *Une version*, 109.

(3) *XPYCOCTOMIKA*, 434.

(4) Auch in der Bas gibt es keine Rubrik.

(5) Die in Klammern stehende deutsche Bezeichnung besagt, daß aus dem Zusammenhang der Ausführende ersichtlich ist.

Diakon	Priester bzw. Diakon		
Diptychen	Namensverlesung	Diptychen bzw. Namensverlesung	Rubrik om.
		35 τὰ δίπτ. N.N.	
38 ὁ δ. τὰ δίπτυχα		40 (Priester) ... τὰ δίπτ.	
41 ὁ δ. τὰ δίπτυχα			
	(50 am Rand)		50
53 ὁ δ. τὰ δίπτυχα	53 (Priester) N.N.		
54 ὁ δ. τὰ δίπτυχα			
55 (am Rand N.N. L. Tusco: Diaconus [1])	55 (Priester) N.N.		
		(57 am Rand N.N.	57
Missa graec.: D. tacite [2]			
12.-13. Jahrhundert:			
63 ὁ δ. τὰ δίπτυχα			
70 ὁ δ. τὰ δίπτυχα		(70 am Rand N.N.)	
72 ὁ δ. τὰ δίπτυχα			
			74
75 ὁ δ. τὰ δίπτυχα		75 (Priester)N.N.[3]	
	78 (Priester) N.N.		
		79 τὰ δίπτυχα	
13.-14. Jahrhundert:			
		82 τὰ δίπτυχα N.N.	
92 ὁ δ. τὰ δίπτυχα *καθ' ἑαυτὸν* [5]			
14. Jahrhundert:			
	95 (Priester)N.N.[4]		
		106 τὰ δίπτυχα	
	111 (Priester) N.N.		
		113 τὰ δίπτυχα N.N.	
	114 (Priester) N.N.		
125 ὁ δ. *καθ' ἑαυτὸν* [6]			
126 ὁ δ. *καθ' ἑαυτὸν* [7]			
132 ὁ δ. τὰ δίπτυχα [8]			

(1) Cf. A. Jacob, *La traduction de la Liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan, Orient. Christ. Period.*, 32 (1966), 155.

(2) Cf. A. Strittmatter, *Missa Graecorum, Missa Sancti Iohannis Crisostomi, Traditio* 1 (1943), 124.

(3) Cf. R. Engdahl, *Texte und Studien*, 26.

(4) Cf. N. Krasnosel'cev, *Materialy dlja istorii činoposledovanija Liturgii Sv. Ioanna Zlataustago*, Kazan (1889), 27.

(5) Cf. Dmitrievskij II, 267.

(6) Cf. Trempelas, 12.

(7) Cf. *Materialy*, 66.

(8) Cf. *Svedenija*, 301.

Diakon	Priester bzw. Diakon		
Diptychen	Namensverlesung	Diptychen bzw. Namensverlesung	Rubrik om.
15. Jahrhundert:			
146 ὁ δ. τὰ δίπτυχα			
153 ὁ δ. τὰ δίπτυχα	153 (Priester) N.N.		
177 ὁ δ. Tote u. Lebende.	177 (Pr.) Leb. u. Tote		
178 (1)			
15.-16. Jahrhundert:			
Sabas 382 (Priester)	Sabas 382 (Priest.) N.N.		
16. Jahrhundert:			
Sabas 48 ὁ δ. τὰ δίπτυχα	(Sabas 48 am Rand N.N.)		214
Sin gr 1919 ὁ δ. Tote u. Leb.	Sin gr 1919 wie heute	Sin gr 1919 Leb. u. Tote	
Sin gr 2017 ὁ δ. τὰ δίπτυχα	Sin gr 2017 (Pr.) N.N.		
		Sin gr 2045 (Pr.) N.N.	
17. Jahrhundert:			
Sin gr 1046 Diak. leise			
			Sin gr 1049
		Sin gr 1047 (Pr.) N.N.	
Taphou 334 ὁ δ. τὰ δίπτυχα		Taphou 334 (Pr.) N. N.	

ZUSAMMENFASSUNG:

1. Man sollte unterscheiden zwischen den vom Diakon (laut) verlesenen Diptychen und der vom Priester in der Folgezeit leise ausgeführten Namensverlesung, die in Süditalien mit dem Gebet für die Toten verbunden wurde. Diejenigen Diptychen v o r der *oratio pro defunctis* (d.h. unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως) wurden immer vom Diakon verlesen; bei denjenigen, die der Bitte für die Verstorbenen n a c h folgen, läßt sich bis ins 12. Jh nicht mit

(1) *Nach* ἄξιόν ἐστι: ὁ δ. τὰ δίπτυχα.

Sicherheit sagen, von *wem* sie ausgeführt wurden, ganz allgemein heißt es dort: τὰ δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων. Es könnte sein, daß sie anfänglich noch vom Diakon verlesen wurden, worauf Cod Grott *Γβ* XX (= 9) ausdrücklich hinweist; die georgische Version hingegen gibt den Priester als Ausführenden an. Ein wesentlicher Befund zeigt sich bei Cod Grott *Γβ* IV (= II). Erst gedenkt der *Priester* namentlich einiger Verstorbenen, dann folgt die Rubrik: τὰ δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων. Die Namensverlesung innerhalb der Commemoratio erfolgte jedenfalls immer durch den Priester.

2. Von besonderer Bedeutung ist die Unterscheidung der Traditionen: Aus dem Überblick ergibt sich sofort, daß in Konstantinopel die Diptychen niemals an einer anderen Stelle als unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως verlesen wurden. (Dies gilt für die Vertreter der alten sowie der neuen Rezension.)

Die Verlegung der Diptychen h i n t e r das Gebet für die Verstorbenen ist in Süditalien aufgekommen (1); die Überzahl der Mss der alten italo-griechischen Rezension weisen diese neue Stellung auf. Jener Wechsel dürfte also spätestens im 10. Jh erfolgt sein.

3. Der Grund dieser Verlegung: Wir haben in den vorhergehenden Abschnitten gesehen, daß der Diakon ursprünglich in Konstantinopel die Diptychen nach dem ἐξαιρέτως laut verlas und daß erst in den späteren Vertretern der alten konstpol. Rezension ein weiteres Gedenken des Täufers, der Apostel und dieses Gebet für die Toten eingeführt worden war, was der Priester leise betete, während der Diakon die Diptychen verlas. In allen italogriechischen Mss findet sich bereits die Commemoratio des Täufers einschließlich der nachfolgenden Oratio für die Verstorbenen. In einigen Mss der alten Rezension ist sogar bereits das Ave Maria eingeschoben. Wir sehen also in Süditalien die Tendenz, den liturgischen Text nach dem ἐξαιρέτως erheblich zu erweitern. Somit ergäbe sich ein größerer Abstand zwischen der vom Diakon verlesenen Diptychen und dem vom Priester ausgeführten Gebet für die Verstorbenen, weil dazwischen ein Theotokion, meist ein Gedenken der Engel, das Gedenken des Täufers, der Apostel und des Tagesheiligen eingefügt worden war. Dieser Tatbestand wäre nicht von größerer Bedeutung, wenn der *Diakon* die Diptychen noch *laut* verlesen hätte, was aber wahrscheinlich nicht mehr der Fall

(1) Zur Erfassung der Sigla von den Ms cf. S 345. (Anm. 1) bis 346.

war, wie wir gleich sehen werden. Es war also ganz folgerichtig, die Diptychen mit dem ihnen innerlich zugehörigen Gebet, das der Priester spricht, näher zu verbinden. Daß bei diesem Wechsel die Diptychen *ausnahmslos nach dem Gebet* des Priesters für die Toten angegeben sind — niemals ihm vorangestellt — gibt m.E. zu denken. Wenn man sie nun mit dem ihnen zugehörigen Gebet verbunden hatte, warum sind sie dann *niemals* an erster Stelle angegeben? Zu dieser Fragestellung kommt der schwerwiegende Befund, daß in Süditalien die Diptychen zu dieser Zeit bereits nicht mehr ausschließlich vom Diakon verlesen wurden. Könnte das ein Hinweis sein, daß die laute Verlesung schon außer Brauch gekommen war? Die Vermutung liegt m.E. sehr nahe. Wenn man dazu die *Protheoria* des 11. Jh und die *Missa Graecorum* des 12. Jh, die der alten konstpol. Rezension zugerechnet werden, mit heranzieht, wo in beiden ausdrücklich erwähnt wird, daß der Diakon die Diptychen der Verstorbenen leise verliest (1), so wird diese Annahme ziemlich fest untermauert. (Das hieße sogar, daß die laute Verlesung der Diptychen wahrscheinlich nicht nur in der italo-griechischen Tradition außer Brauch gekommen war, sondern auch in Konstantinopel; jedoch war in Konstantinopel die Verlesung der Diptychen nur dem Diakon aufgetragen, niemals übernahm dies der Priester. Dazu kommt, daß es bis ins 14. Jh keinerlei Muttergottestroparia gab; somit ist es nicht verwunderlich, daß hier die Diptychen ihre ursprüngliche Stellung beibehielten).

4. Diese Vermutung, daß die Diptychen nicht mehr laut verlesen wurden, wird sogar durch das nächste Stadium dieser Entwicklung noch weiter gestützt. Von der zweiten Hälfte des 12. Jh an scheint in Süditalien *allgemein* der Priester die Namensverlesung zu übernehmen. Im 13. bis 14. Jh geht das ganz eindeutig aus der Stellung dieser Namensverlesung hervor, die nun in die Mitte des Gebets gerückt war.

5. Ab dem 16. Jh ist die klare Auseinanderhaltung des Gedenkens für die Lebenden und die Verstorbenen aufgehoben.

(1) Cf. S. 346, Anm. 1; ebenso S. 347. Die Einbeziehung der *Missa graec.* dürfte durch die identische Angabe der *Protheoria* gerechtfertigt sein, sonst kann die *Missa graec.* an sich nur mit Vorbehalt als Beweisglied herangezogen werden, weil sie auch Sonderheiten süditalienischer Hss aufweist; cf. JACOB, *Formulaire*, 236.

6. In der heutigen Rubrik — die sich in einen Hinweis *nach* dem ἐξαιρέτως und in eine Angabe *innerhalb* der *oratio pro defunctis* aufgliedert — zeigt sich die Vermischung zweier verschiedenen Traditionen:

— Die erste Rubrik nach dem ἐξαιρέτως spiegelt aufs erste die ursprüngliche Stellung der Diptychen wider, so wie sie in Konstantinopel üblich war. Daß der Diakon der Ausführende ist, weist ebenfalls auf Byzanz; außer Brauch ist jedoch die eindeutige Trennung der Verstorbenen von den Lebenden gekommen, ebenso die laute Verlesung.

— Die zweite Rubrik ist ein schwacher Nachhall der italogriechischen Tradition in ihrem späteren Stadium.

Zusammenfassung der Nomina Sanctorum und der Bitte für die Toten

I. Konstantinopel.

1. Stadium (bis 2. Hälfte des 11. Jh).

In Konstantinopel gab es ursprünglich in der Chrys weder die Muttergottestroparia (1) noch das Gedenken des Täufers, der Apostel und des Tagesheiligen; ebenso fehlte die Oratio für die Verstorbenen. Dies ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, daß die ursprüngliche Fassung des Heiligengedenkens eine Bitte für sie war und insgesamt ein schlichtes Totengedächtnis darstellte (2). (Die Bas hatte alle diese Gedenken, wie die Mss beweisen (3).) In der Chrys folgte unmittelbar auf die namentliche Erwähnung Mariens anfänglich die *laute* Verlesung der Diptychen durch den Diakon: in der Mitte des 11. Jh wurden die Diptychen der Verstorbenen jedoch bereits leise verlesen.

(1) S. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 320-336.
(2) Dies ist mit folgenden Mss belegt: *Sevastianov 474*, *Sin gr 958*, *959*, *961*.
(3) Einige Mss der Bas vermissen die Apostel.

2. *Stadium* (Ende des 11. Jh bis 14. Jh).

Bereits in den späteren Vertretern der alten konstpol. Rezension wurde (im 11. Jh) von der Bas das Gedenken des Täufers, der Apostel und des Tagesheiligen übernommen (1), die mit der abschließenden Bitte, daß Gott *durch die Fürbitte der Heiligen* unsere Gebete aufnehmen möge, ausklingt. Außerden wurde durch die Bas das Gebet für die Verstorbenen eingeschoben. Die ursprüngliche Auffassung — das Heiligengedächtnis in das Totengedächtnis einzureihen — hatte damit der Bitte um die Fürbitte der Heiligen Platz gemacht, die nun von der *commemoratio pro defunctis* deutlich abgesondert ist.

Die Stellung der Diptychen unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως wurde niemals aufgegeben, außerdem war es immer der *Diakon* der die Diptychen verlas, niemals der Priester. Inwieweit die Einfügungen jener Gedenken in einem Zusammenhang mit der Art und Weise der Verlesung der Diptychen stehen, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; Tatsache ist jedoch, daß zur gleichen Zeit als die eingeschobenen Gedenken auftauchten, auch die Diptychen nicht mehr laut verlesen wurden. Bis zum ausgehenden 14. Jh gab es kein Muttergottestroparion.

3. *Stadium* (ab 2. Hälfte des 14. Jh)

Durch Demetrius Gemistos ist uns im ausgehenden 14. Jh ein Archieratikon überliefert, das nach dem ἐξαιρέτως ein Muttergottestroparion angibt: es heißt dort, daß der Patriarch, die Bischöfe sowie die Diakone für sich das ἄξιόν ἐστιν beteten (2).

Damit hatte selbst Konstantinopel sich einer Erweiterung des liturgischen Textes geöffnet, freilich zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt als Süditalien. Außer diesem zeitlichen Unterschied ergibt sich eine Divergenz in der unmittelbaren Herkunft des Troparions: der Vergleich mit den Mss bei Trempelas weist darauf hin, daß diese Theotokia den byzantinischen Offizien entstammen (3) während das Ave Maria von den orientalischen Ana-

(1) Vgl. *Sin gr 962, Vat gr 1970, Missa Graec., Ottoboni 434.*

(2) Zur Datierung cf. Jacob, *Formulaire,* 443; Text s. Dmitrievskij II, 313.

(3) Cf. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 328-331.

phoren entlehnt ist. Jedoch auch das ἄξιόν ἐστιν ist jerusalemitanischen Ursprungs, da die Große Kirche längst das Offizium von St. Saba übernommen hatte (1).

II. Der italo-griechische Raum.

Süditalien hatte sich früher als Konstantinopel dem Einfluß der Bas (bzw. der orientalischen Anaphoren) geöffnet; darüber hinaus steht ganz allgemein fest, daß hier der liturgische Text in einem Maß erweitert wurde, wie das in Konstantinopel nie der Fall gewesen ist.

1. *Stadium* (bis 10. Jh).

In allen Mss der alten italo-griechischen Rezension findet sich die Einheit der Gedenken um Johannes den Täufer, auf die das Gebet für die Verstorbenen folgt (2). (Über den Ort der Verlesung der Diptychen haben wir keinerlei Zeugnis).

2. *Stadium* (10. bis 12. Jh).

Vereinzelt taucht in der alten Rezension bereits das Ave Maria auf, das durch den Einfluß anderer orientalischen Anaphoren aufgenommen wurde (3). Die Diptychen wurden nicht wie in Konstantinopel nach dem ἐξαιρέτως sondern nach der *oratio pro defunctis* verlesen. Der Grund dieser Verlegung liegt wahrscheinlich nicht nur in der Einfügung des Muttergottestroparions, dem meist ein Gedenken der Engel nachfolgt, sondern auch in der bereits in Cod Barb 336 bezeugten allgemeinen Erweiterung des Formulars durch die Gruppe von Gedenken um Johannes den Täufer und vor allem durch das Gebet für die Toten. Außerdem scheint es nicht mehr ausschließlich der Diakon gewesen zu sein, der die Diptychen verlas, sondern allmählich hatte der Priester die Namensverlesung übernommen. Deshalb wurde die, wahrscheinlich still erfolgte, namentliche Erwähnung der Verstorbenen mit dem ihr zugehörigen Stillgebet des Priesters verbunden (4).

(1) Cf. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 336.
(2) Lediglich in *Grott Γβ IV* (10. Jh) fehlt das letzte Gedenken, nämlich der Tagesheilige.
(3) Vgl. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 327, 335-6.
(4) Vgl. S. 349-351.

3. *Stadium* (ab 12. Jh).

In dieser Zeit erfolgte in zunehmendem Maß eine allgemeine Erweiterung des liturgischen Textes, deren erster Hinweis bereits mit jenen Theotokia gegeben war (1). Das Ave Maria ist nun weit verbreitet; jedesmal wenn dieses Gebet angegeben ist, so ist auch ein Gedenken der Engel vor Johannes dem Täufer angeführt.

Weniger üblich (und dem freien Belieben des Zelebranten überlassen) scheint die Erweiterung n a c h dem Täufer gewesen zu sein. Einige Mss bringen eine Anhäufung von Heiligengedenken. Diese Gedenken sind wahrscheinlich wie das Ave Maria durch den Einfluß anderer orientalischen Anaphoren übernommen worden.

Es ist anzunehmen, daß die Diptychen schon sehr früh nicht mehr laut verlesen wurden; ungefähr vom 12. Jh an übernahm allgemein der Priester die Namensverlesung der Verstorbenen, die in der zweiten Hälfte des 12. Jh in die Mitte der *oratio pro defunctis* verlegt wurde.

Ende des 14. Jh hatte das ἄξιόν ἐστιν das *Ave Maria* verdrängt. Eine Zeit lang ist eine Vielfalt von Theotokia verbreitet gewesen; jedoch wurden diese Troparia in der Folgezeit auf den Irmos (bzw. Teil des Irmos) der 9. Ode vom Orthros festgelegt.

Die Chrys, wie wir sie heute zelebrieren, stellt eine Vermischung beider Traditionen dar:

— Das Troparion entspricht, wie wir gesehen haben, an gewöhnlichen Sonntagen sowie an Festtagen dem Irmos der 9. Ode des Orthros.

— Die eingefügten Gedenken vor und nach Johannes dem Täufer sind wieder ausgeschieden worden.

— Die erste Rubrik unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως spiegelt das Brauchtum Konstantinopels wider; die zweite Rubrik innerhalb des Gebets für die Verstorbenen ist mit der italo-griechischen Tradition zu verbinden (2).

(1) Generell gilt: wenn ein Troparion nach dem ἐξαιρέτως eingeschoben ist, so stehen die Diptychen i m m e r hinter (bzw. innerhalb) der *oratio pro defunctis*.

(2) Vgl. S. 351.

Die Fürbitte für die Lebenden

Das Gedenken für die Lebenden ist folgendermaßen eingeteilt:

1. Die Bitte für den gesamten Episkopat, einschließlich des Presbyteriums und des Diakonats (ἔτι παρακαλοῦμέν σε...),

2. für die Kirche und die Obrigkeit (ἔτι προσφέρομέν σοι...),

3. für den eigenen Bischof (bzw. Patriarch etc.), die die Diptychen einleitet (ἐν πρώτοις...),

4. für verschiedene Anliegen (μνήσθητι, κύριε...).

A. – Die Bitte für den gesamten Episkopat, die Kirche und die Regierung

I. Die Angaben der Mss.

Der heutige Text hat folgenden Wortlaut:

Ἔτι παρακαλοῦμέν σε· μνήσθητι, Κύριε, πάσης Ἐπισκοπῆς ὀρθοδόξων, τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας, παντὸς τοῦ Πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος. (1)

Da eine Reihe von Mss ein Gedenken von der Bas übernommen hat, und zwar entweder den 1. und 2. Teil, oder nur den 1. bzw. den 2. Teil, sei die Bitte der Bas hier mit angeführt:

1. Teil: Μνήσθητι, Κύριε, κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου, καὶ τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος. Συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον· καὶ μὴ διὰ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας κωλύσῃς τὴν χάριν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος ἀπὸ τῶν προκειμένων δώρων.

2. Teil: Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος· καὶ μηδένα ἡμῶν καταισχύνῃς τῶν κυκλούντων τὸ ἅγιόν σου Θυσιαστήριον.

(1) Cod Modena gr 19 (16. Jh) führt diesen Teil überhaupt nicht an.

Die Mss divergieren vom heutigen Text folgendermaßen:

Zeile	divergierende Angabe	von Bas übernommen (cf. Brightman, 336 Zeile 14-28 u. 26-28)	Mss
1	Κύριε *add.*: totius populi		georg Vers (= Graz georg 5)
3	ἀληθείας *add.*:	μνήσθητι Κύριε κατὰ ... θυσιαστήριον (= 1.+2. Teil, s. vorangeh. S.)	VII (1)
	om.: παντὸς, τοῦ *add.*: τιμίου (ebenso Mss Nr. VII)		53
5	ἱερατικοῦ *add.*: καὶ μοναχικοῦ (oder ähnliche Form)		Sin gr 1046, 1049, 1047, T Byz Mus 134 (16) (2), Ethn Bibl 775 (16), 751 (16-17), 770 (17), 763, 765, 785 (18)
	τάγματος *add.*:	καὶ μηδένα ἡμῶν ... θυσιαστήριον (= 2. Teil)	78, 113, 177
	post τάγματος verschiedene Gedenken		14, 16 am Rand, 50, Sin gr 2111

Die nächste Bitte in heutigen Text gliedert sich auf in:

1. Abschnitt: *für die Kirche*

Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης, ὑπὲρ τῆς ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, ὑπὲρ τῶν ἐν ἁγνείᾳ και σεμνῇ πολιτείᾳ διαγόντων,

2. Abschnitt: *für die Regierung*

ὑπὲρ τῶν πιστοτάτων καὶ φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν. Δὸς αὐτοῖς, Κύριε, εἰρηνικὸν τὸ βασίλειον, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτῶν ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. (3)

(1) Zu den Sigla der Mss s. S. 345, Anm. 1.

(2) T = Trempelas, darauf folgt die der Hs eigene Signatur; das Jh. ist in Klammern gesetzt.

(3) Rot. *München gr 607* (12. Jh) und *Vat gr 1213* (16. Jh) haben diesen Teil des Gedenkens nicht. *Vat gr 1213* cf. *Svedenija*, 135.

Die Mss weichen dabei folgendermaßen ab:

I. Abschnitt Zeile	divergierende Angabe	von Bas übernommen (= Hebr 11,38); cf. Brightman, 332,29-31	Mss
1	ταύτην *add.*: καὶ ἀναίμακτον λατρείαν καὶ παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν		24, 54 (z. Teil)
2	λατρείαν *add.*: ἡμῶν		146
	om.: ὑπὲρ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας		Taphou 334 (17)
	om.: ἁγίας		14, T Eth. Bibl. 661 (15)
	ἁγίας *add.*: σου		22, 54
4	διαγόντων *add.*:	ὑπερ τῶν ἐν ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς (od. ähnl. Form)	I, II, III, VII, 40

II. Die divergierenden Angaben in den Mss als Einfluss der Bas.

1. – *Die Bitte für das ganze Volk und die Bitte des Zelebranten für sich selbst.*

Die Bitte für das ganze Volk in der georgischen Version der Chrys (cf. S. 356) ist als eine Übernahme von anderen Anaphoren zu deuten. In ähnlichem Zusammenhang findet sich nämlich das Gedenken in der Bas (wo insgesamt dreimal des Volkes gedacht wird (¹)), außerdem in der syr 12 Apostelliturgie I, die der Chrys sehr nahe steht, sowie in der gr Jk und gr äg Bas (²). Mit der Erwähnung

(¹) Cf. Barb 336, BRIGHTMAN 333^{21-22}, 334^{3-4}, 335^{5}.

(²) Syr Ap I (= Mss vom 10. bis 11. Jh), cf. RAES, *Anaphorae Syriacae*, 220, vgl. außerdem ENGBERDING in *Or. Chr.*, 45 (1961), 20-24. Zu Jk cf. MERCIER, 208^{8-10}, zu äg Bas cf. RENAUDOT I, 68.

des Volkes im anaphorischen Fürbittgebet steht die georgische Version nicht allein; dieses Gedenken findet sich nämlich in mehreren Hss der Chrys, jedoch bei den Bitten, die die Diptychen der Lebenden abschließen (1).

Die Annahme eines Einflusses der Bas auf die Chrys wird bestärkt, wenn dazu der Befund der Bitte des Zelebranten für sich selbst mit herangezogen wird. Diese Bitte für sich selbst ist nur den italienischen Hss (VII, 78, 113, 177, s. S. 356) nachzuweisen (2), wie ein rascher Blick auf unsere Mss-Liste zeigt (3). Wörtlich finden wir dieses Gedenken in der Bas, wie bereits gesagt wurde, und in ähnlicher Form in der gr Greg und in der gr Mk (4), außerdem in den Ap Konst (5). Darüber hinaus treffen wir die Bitte noch in vielen Hss an, wo sie jedoch an einer anderen Stelle angeführt ist. Ja, es scheint als hätte die Chrys einmal zum großen Teil die Fürbitte für den Zelebranten von der Bas übernommen und erst mit der *Editio princeps* (1526) ist diese Bitte wieder zurückgedrängt worden.

Alle nun folgenden Mss haben — wenn nicht anders angegeben — nur den ersten Teil des Gedenkens von der Bas.

a. In einer Gruppe von Hss erfolgt sie nach den Diptychen für die Lebenden, so z.B. II, III, 8, arab Vers, 24, 38, bei 40 ist sie am Rand hinzugefügt, 54 und Graz georg 5 (6), armen Vers, 79, Sin gr 1037, 114 (1. und 2. Teil der Bitte bei Bas, vgl. S. 356);

b. bei anderen Hss nach dem Gedenken für die Stadt, so bei 19, 20, 178, Sin gr 1046, 1049, 1047 (alle 17. Jh);

(1) Cf. *infra* S. 80-81.

(2) Bei Cod *Grottaferrata Γβ II* (12. Jh) ist diese Bitte am Rand hinzugefügt. KABASILAS bringt in seinem Kommentar zur Göttlichen Liturgie wörtlich einen Teil dieser Bitte. Da er aber gerade die Bas näher erläutert hat, ist es ohne weiteres möglich, daß er hier — ohne die Chrys von der Bas ausdrücklich zu unterscheiden — den *Text von der Bas* kommentiert (cf. PG 150, 444).

(3) S. I. Teil, *OCP* 36 (1970), 310-3.

(4) Cf. RENAUDOT I, 100-1 und 137.

(5) VIII, 12, 41 (FUNK, 510-1).

(6) Die Rubrik für die Diptychen fehlt, somit erfolgt diese Bitte unmittelbar auf ἐν πρώτοις.

c. und in einigen Mss am Ende des anaphorischen Fürbittgebets wie in 23, 31, 35, 78, 82, 106 (1. und 2. Teil der Bitte bei Bas, vgl. S. 356), 113;

d. Ms Nr. 32 bringt die Bitte nach der Bitte für die Gefangenen.

Aber noch auf eine weitere Verbindung zwischen der Chrys und der Bas möchten wir hinweisen:

2. – *Die Bitte für die in den Wüsten, Bergen, Höhlen und Klüften der Erde Lebenden.*

Engberding meint dazu:

> Zuerst müssen wir uns ein Urteil bilden über die Tatsache, daß die Wendung μνήσθητι κύριε τῶν ἐν ἐρημίαις καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς sich in der Chrys nur in Barb. gr. 336 findet (1). Selbst Missa Graecorum wie arm, georg, arab stehen hier auf der Seite der Masse der Hss. Indessen haben wir schon in OrChr 45 (1961) 21 eine ganze Reihe von Fällen aufführen können, in welchen diese Barb.-Hs. eine ältere Lesart bewahrt hat. Wer dem gegenüber daran denken möchte, daß Chrys in dieser Hs. einen sekundären Einfluß der Bas erfahren habe, möge wohl ins Auge fassen, daß Chrys hier weder im Wortlaut noch in der Reihenfolge mit byz Bas übereinstimmt; wohl aber mit Fassungen, welche uns die gr Jk bietet. Dieses Zusammengehen mit der gr Jk scheint mir dafür zu sprechen, daß wir es bei der Lesart der Barb. mit einer älteren Fassung zu tun haben, welche im Laufe der Zeit in der Chrys getilgt wurde. Daher scheint es mir geboten, für die textkritische Wertung die Fassung des Barb. gr. 336 zugrunde zu legen (2).

Auch die weitere Ausführung Engberdings, wie sich diese Form entwickelt haben soll, scheint aufs erste etwas für sich zu

(1) Diese Form findet sich, wie wir selbst gesehen haben, außerdem in II, III, VII (= alte italo-griechische Rez.) und in 40; Barb 336 stellt also keineswegs einen Sonderfall dar, wie Engberding annimmt.

(2) *Or. Chr.*, 45 (1961), 48.

haben, aber in Verbindung mit anderen Faktoren ist sie als falsch zu erachten. Wir würden die zur Diskussion stehende Stelle in einen ganz anderen Zusammenhang bringen, indem wir die alte italo-griechische Rezension von der konstantinopolitanischen unterscheiden. Hier haben wir eindeutig eine verschieden verlaufende Tradition, denn nur in den frühen italo-griechischen Mss finden wir dieses *aus Hebr 11,38 zusammengestzte Gedenken*, was Engberding ebenso entgangen zu sein scheint. In Hebr 11,38 heißt es: (ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος) ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς. Sehen wir uns nun die der Chrys verwandten Texte an:

Chrys alte italo-gr. Rezension: I, II, III, VII	Bas Grotteferrata Γβ VII (1)	gr Jk (2)	gr Greg (3)
...ὑπὲρ τῶν ἐν ἁγνείᾳ καὶ σεμνῇ πολιτείᾳ διαγόντων			
ὑπὲρ τῶν ἐν	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν	μνήσθητι κύριε τῶν ἐν	μνήσθητι κύριε καὶ τῶν ἐν
		παρθενείᾳ καὶ εὐλαβείᾳ	
		καὶ ἀσκήσει διαμενόντων	
	ἐρημίαις		
ὄρεσιν	καὶ ὄρεσι	καὶ τῶν ἐν ὄρεσι	ὄρεσι
καὶ σπηλαίοις	καὶ σπηλαίοις	καὶ σπηλαίοις	καὶ σπηλαίοις
καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς	καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς	καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς	καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς

In der ursprünglichsten Fassung hat sich dieses Schriftzitat in der Bas erhalten und ist wohl als die älteste Einschiebung in den liturgischen Text anzusehen. Bei der gr Greg dürfte es sich um eine sekundäre Hinzufügung handeln, weil sich dieses Ge-

(1) Cf. BRIGHTMAN, 332[29-31] (Barb 336 lacuna).
(2) Cf. MERCIER, 210[15-16].
(3) Cf. RENAUDOT I, 100.

denken insgesamt vom Kontext scharf abhebt (1). In der gr. Jk zeichnet sich bereits eine angepaßte Form an die in Entwicklung begriffene asketische Lebensweise ab und bei der Chrys handelt es sich — entgegen der Annahme Engberdings — eindeutig um eine *Übernahme von der Bas.*

Fassen wir den gesamten Befund nochmals kurz zusammen:

a. Die vorgefundenen Abweichungen in der Chrys stellen zum großen Teil eine Eigenheit der italienischen Mss dar. Das durch Hebr 11,38 bestimmte Gedenken findet sich in einer Reihe von Hss der alten italo-griechischen Rezension (2).

b. Diese drei Bitten:

— für das ganze Volk

— für den Zelebranten

— für die in den Wüsten, Bergen usw. Lebenden (= Hebr 11,38) treffen wir in der Bas, bzw. in den anderen orientalischen Anaphoren.

Wie können wir nun unsere Vermutung, daß die Chrys von der Bas, bzw. den orientalischen Anaphoren beeinflußt wurde, wirklich untermauern?

Wir haben schon früher gesehen, daß die Anaphora im italogriechischen Raum einmal in weitem Umfang Bestandteile der Bas, bzw. orientalische Texte aufgenommen hat, die dann entweder entscheidend die Chrys prägten (3), oder auch wieder durch andere Einfügungen verdrängt (4) oder ganz ausgeschieden wurden (5). Somit dürfte also unser jetziger Befund in der gleichen Sicht zu deuten sein. Dies einmal festgestellt, bleibt nur mehr der geschichtliche Hintergrund zu erläutern. Syro-Palästina und Ägypten befanden sich unter der Herrschaft des Islams und als

(1) *Loc. cit.*

(2) Die einzige Ausnahme bildet *Leningrad 226.*

(3) So das Gedenken Johannes des Täufers, der Apostel, des Tagesheiligen und die abschließende Bitte für die Toten, die wir alle noch nicht in den frühen Vertretern der alten konstpol Rezension finden. Diese Gruppe von Gedenken kam durch den Einfluß der Bas in die Chrys und zwar wahrscheinlich erst in Süditalien und dann in Konstantinopel.

(4) Wie das Ave Maria durch das ἄξιόν ἐστιν.

(5) Z.B. die umfangreichen Gedenken *nach* Johannes dem Täufer.

die ersten Verfolgungen einsetzten, flüchteten viele Mönche aus diesem Gebiet und versuchten in ihrer neuen Wahlheimat Teile der ihnen vertrauten Anaphoren in die Chrys zu integrieren (1).

Abschließend soll noch kurz auf die weniger bedeutungsvollen Abweichungen eingegangen werden.

a. Zu ἔτι παρακαλοῦμέν σε (s. S. 355-356)

Einige Mss, die am Schluß noch eine namentliche Erwähnung anfügen, oder die Bitte für den Mönchsstand (Zeile 5), zeigen, daß die Gedenken den jeweiligen Bedürfnissen angepaßt wurden.

b. Zu ἔτι προσφέρομεν σοι (s. S. 356-357)

Die divergierende Fassung bei 54 und 24 läßt sich ohne Schwierigkeit erklären. Die Mönche — gänzlich vertraut mit der Liturgie — verwechselten die Stelle mit einer kurz vorangegangenen Form, die sich unmittelbar vor der Epiklese befindet: ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογηκὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν· καὶ παρακαλοῦμεν, καὶ δεόμεθα, καὶ ἱκετεύομεν· κατάπεμψον τὸ πνεῦμα . . . Dem Mönch, der Ms Nr. 54 abfaßte, rutschte nur das ausschmükkende Beiwort καὶ ἀναίμακτον in die Feder, während Nr. 24 den ersten Teil des Texts bis ἱκετεύομεν übernommen hat (s. S. 357, Zeile 1 des krit. App.).

c. Die Bitte für die Obrigkeit

Anfänglich wurde für den Kaiser *und* die Kaiserin gebetet, im ausgehenden 11. Jh verliert sich allmählich die Bitte für die Kaiserin, d.h. das Gedenken nimmt seine heutige Form an.

Der aus 1. Tim 2,2 zusammengesetzte, abschließende Satz hat folgenden Wortlaut: Δὸς αὐτοῖς, Κύριε, εἰρηνικὸν τὸ βασίλειον, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐν τῇ γαλήνῃ αὐτῶν ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Er enthält an sich den Nukleus, aus dem sich einmal die gesamte Bitte für die Regierung entfaltet hat. Wörtlich findet sich dieses Schriftzitat in den Ap Konst, wo wir es aber in der diakonalen Litanei nach dem anaphorischen Fürbittgebet antreffen (2). Dort heißt es: *ὑπὲρ βασιλέων καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ* δεηθῶμεν, ἵνα εἰρηνεύωνται τὰ πρὸς ἡμᾶς, ὅπως *ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον* ἔχοντες *διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι* (3).

(1) Cf. Jacob, *Formulaire*, 499-503.
(2) VIII, 13, 5 (Funk, 514).
(3) Die Hervorhebung des Textes entspricht dem Schriftzitat.

Diese Stelle der Schrift ist außerdem in gleichem Zusammenhang noch für die Bas, die gr Jk und Mk belegt (1). Die Entwicklung ist wahrscheinlich folgendermaßen vor sich gegangen: Als Kernstück ist die Bitte in den Ap Konst anzusehen. Aus dieser einfachen Form dürfte die Bitte, wie sie uns in der Chrys begegnet (wo sie bereits durch Beiwörter erweitert ist) entstanden sein. Es ist anzunehmen, daß die Chrys gegenüber der Bas und der Jk den ursprünglichen Text darstellt, weil sie bei dieser Bitte im Vergleich zu der Bas und Jk eine erheblich größere Schlichtheit aufweist. E. Bishop hat gezeigt, daß die gr Mk in diesem Abschnitt lediglich eine aus mehreren Liturgien entlehnte Fassung bietet (2).

B. – Die Bitte für den eigenen Bischof und die Diptychen der Lebenden

Im heutigen Text (Hieratikon von Athen 1951) ist dieses Gedenken für den eigenen Bischof so gefaßt:

'Εκφώνως·

'Εν πρώτοις, μνήσθητι, Κύριε, τοῦ 'Αρχιεπισκόπου ἡμῶν *(καὶ ἀπαγγέλλει τὸ ὄνομα τοῦ κατὰ τόπον κανονικοῦ 'Επισκόπου, εἴτε 'Επίσκοπός ἐστιν οὗτος, εἴτε Μητροπολίτης, εἴτε Πατριάρχης, ἢ τοῦ χοροστατοῦντος τυχὸν ἀρχιερέως)*, ὃν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου 'Εκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ, σῶον, ἔντιμον, ὑγιᾶ, μακροημερεύοντα, καὶ ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς σῆς ἀληθείας.

I. – Die Bitte für den eigenen Bischof.

1. – *Die Stellung dieses Gedenkens.*

Normalerweise finden wir in der überwiegenden Mehrzahl der Mss folgenden Ablauf:

— Bitte für die Kirche und die Regierung
— für den eigenen Bischof
— für die Stadt usw.

(1) Cf. Mercier, 210² und Renaudot I, 134.
(2) E. Bishop, *Liturgical Comments and Memoranda II, The Journal of Theol. Stud.*, X² (1909), 597-8.

In einigen Hss jedoch, die der alten konstpol. sowie der frühen italo-griechischen Rezension angehören, folgt das Gedenken für den eigenen Bischof dem der Stadt ([1]). Ebenso bringt die Bas das Gedenken des Ortsbischofs immer nach dem der Stadt, während die äg Bas die Bitte in die Memoria für die Gesamthierarchie einreihte ([2]). Das gleiche gilt für die äg Greg und die gr Jk ([3]). In den *Ap Konst* erfolgt die Bitte für den Bischof ebenso im Gesamtrahmen des Gedenkens für die Hierarchie, jedoch nicht im anaphorischen Fürbittgebet sondern in der Litanei der Gläubigen ([4]). Daraus ergibt sich:

a. In den orientalischen Anaphoren sehen wir diese Bitte ganz allgemein innerhalb der Bitte für die Gesamthierarchie.

b. Was die Bas anbetrifft, hat Engberding gezeigt, daß die äg Bas der Urform der Bas am nächsten kommen dürfte ([5]). Nun bringt aber die äg Bas, wie wir gesehen haben, das Gedenken des eigenen Bischofs im Rahmen derjenigen für die Gesamthierarchie. Deshalb könnte man annehmen, daß die Bas erst zu einem späteren Zeitpunkt diese Bitte nach derjenigen der Stadt rückte. Der Grund dürfte ein einfacher gewesen sein, wenn man annimmt, daß die Stadt ein Bischofssitz war ([6]).

c. Der Befund der Chrys: In den Schriften von Chrysostomus ([7]) gibt es wie im anaphorischen Fürbittgebet der *Ap Konst* keinerlei Hinweis auf eine eigene Bitte für den Ortsbischof. Die anfängliche Unbestimmtheit verrät m.E. eine spätere Einfügung in die Chrys und zwar durch den Einfluß der Bas. Dies betrifft die Stellung und die textliche Fassung ([6]).

([1]) Dies gilt für I, III, 21.
([2]) Cf. RENAUDOT I, 68.
([3]) *Ibid.*, 100; MERCIER, 208.
([4]) VIII, 10, 7 (FUNK, 488).
([5]) Cf. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster (1931), lxxvi, lxxxvii; *idem*, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie*, *Or. Chr.*, 47 (1963), 16-52; 49 (1965), 18-37.
([6]) Cf. ENGBERDING, *Or. Chr.*, 45 (1961), 53.
([7]) Cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, 523-4.
([8]) ENGBERDING (*Or. Chr.*, 45 (1961), 55) nimmt an, daß die Fassung dieses Gliedes in der Chrys von der Bas unabhängig sei, weil Barb 336 die Bitte folgendermaßen anführt: ἐν πρώτοις, μνήσθητι τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν τοῦδε, m. E. handelt es sich hier um eine Incipitangabe, wie das auch in anderen Mss sehr häufig der Fall ist.

2. – *Die Angaben der Mss.*

Wie bereits gesagt wurde, bringen die meisten Mss ein Gedenken für den Ortsbischof (bzw. für den Patriarchen etc.); jedoch ergeben sich einige Abweichungen, die einer näheren Erklärung bedürfen.

a. Eine Gruppe von Mss wiederholt *anstatt* der Bitte für den eigenen Bischof das sich kurz zuvor findende allgemeine Gedenken für den Gesamtepiskopat: ἔτι παρακαλοῦμέν σε· μνήσθητι, Κύριε, *πάσης ἐπισκοπῆς*... (vgl. S. 355). Jedoch bringen diese Mss jene Bitte folgendermaßen: ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε, πάσης ἐπισκοπῆς.... (bis ἀληθείας). Diese Sonderheit ist belegt für: II, VII, 31, 32, 33, 41, 50, 54, 57, *Missa graecorum* (1), 74, lat. Übersetzung des *Janus Lascaris* (2), 150 (3), 214, außerdem (4) *Barb gr 386, 389, 458, 429, Vat gr 2294.*

b. Einige Hss bringen die Bitte für den eigenen Bischof *und* die Wiederholung des Gedenkens für den Gesamtepiskopat, nämlich 26 und 78. Bei Nr. 78 (= Cod *Ambros 226*) ist die Reihenfolge umgekehrt: Als erstes ist die Wiederaufnahme der Bitte für den Gesamtepiskopat gegeben, dann die für den eigenen Bischof und damit ähnelt er den Angaben wie wir sie in den Archieratika finden.

(1) Die *Missa graecorum* gehört an sich der alten konstpol Rezension an; wir wissen aber, daß die Übersetzung in Süditalien erfolgt sein muß, weil sie Sonderheiten italo-griech. Mss aufweist, s. JACOB, *Formulaire*, 236.

(2) Die von Lascaris benützte griechische Hs gehört dem italogriechischen Typus an; s. *Formulaire*, 465.

(3) Rot. *München* 540 (= Nr. 150) gibt an sich wie gewöhnlich die Bitte für den eigenen Bischof; der ursprüngliche Text wurde jedoch durchgestrichen und umgeformt, sodaß jetzt die nochmalige Bitte für den gesamten Episkopat erscheint. Diese Hs, außerdem 41, 54, 57, 74, (cf. *supra* 2a) wurden weder bei STRITTMATTER, *Missa graecorum*, 134 noch bei JACOB, *Formulaire*, 237 angeführt. Bei DE MEESTER in *DACL* VI[1], col. 1633 fanden wir noch Sin gr 986 (15. Jh), der ebenfalls diese Wiederholung bringt.

(4) Diese Mss (alle vom 16. Jh) wurden nicht persönlich eingesehen, sondern STRITTMATTERS, *Missa graecorum*, 134 Anm. (K) entnommen.

c. Nur in einer einzigen Hs, nämlich Ms Nr. 34, fehlt das anfängliche « ἐν πρώτοις »; die Fürbitte beginnt mit ἔτι μνήσθητι Κύριε, wie gewöhnlich wird jedoch des eigenen Bischofs gedacht.

Das Archieratikon des Gemistos (1).

In dieser Handschrift heißt es: Bevor aber der Patriarch diese Ekphonesis: « *gedenke Herr des gesamten Episkopats* » gesagt hat, singt einer der Diakone im Inneren [des Altarraumes]: « und aller deren ein jeder gedenkt und aller Männer und Frauen ». Man muß aber wissen, wenn der Bischof der Zelebrant ist, so singt er: « *Vor allem gedenke Herr des Erzbischofs* ... ». Was uns hier vornehmlich interessiert, ist die Tatsache, daß beim Beisein des Patriarchen er die Bitte für den gesamten Episkopat nochmals aufnimmt. Wenn aber der Bischof zelebriert, so wird natürlich des Patriarchen gedacht (2). Dies wäre an sich nicht weiter von Belang, wenn nicht alle Abweichungen der oben angeführten Mss unmittelbar mit den Angaben in den Archieratika in Verbindung zu bringen wären und sich dadurch erklären ließen.

a. Besonders aufschlußreich ist dabei Nr. 78. Hier haben wir nämlich genau das Bindeglied. Wie im patriarchalen Pontifikalamt wird erst nochmals für den Gesamtepiskopat gebetet dann für den eigenen Bischof.

b. Bei allen Mss, die anstatt der Bitte für den Ortsbischof das Gedenken für den Gesamtepiskopat wieder aufgenommen haben, handelt es sich durchwegs um italienische Hss (s. Mss-Liste, *OCP* 36 (1970), 310-313). Das Fehlen einer eigenen Bitte für den Ortsbischof ist also für die süditalienischen Mss charakteristisch

(1) Cf. DMITRIEVSKIJ II, 313-4 (Cod Sabas 607 (363)).

(2) Auch die bei DMITRIEVSKIJ und HABERT (Paris 1676) angegebene Textvariante ist identisch damit. Das gleiche gilt für das slawische Archieratikon, *Dejanija moskovskich soborov 1666-1667 godov* (Moskau 1893), 57v. Zur Zeit als es in Rußland keinen Patriarchen gab, wurde als erstes für den Hlg. Synod gebetet, dann für den der Synode vorsitzenden Bischof, s. *Činovnik archierejskago svjaščennosluženija* (Moskau 1798), 49r-v.

und dürfte auf die kirchenpolitischen Wirren der damaligen Zeit zurück zuführen sein (1). Und so wurde wohl die allgemein gehaltene Bitte wie sie der Patriarch im Pontifikalamt ausführt als Vorbild genommen.

II. – Die Diptychen.

Wir meinen, daß das ἐν πρώτοις μνήσθητι Κύριε innerlich den Diptychen zuzurechnen ist, die es auch einleitet.

Der heutige Text hat folgende Fassung:

Καὶ ὁ Διάκονος, πρὸς τῇ Θύρᾳ στάς, μνημονεύει τῶν ζώντων· εἶτα δὲ ἐκφωνεῖ·

Καὶ ὑπὲρ τοῦ προσκομίζοντος τὰ ἅγια Δῶρα ταῦτα, εὐλαβεστάτου Ἱερέως *τοῦ δεῖνος*. Ὑπὲρ σωτηρίας τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν, σωτηρίας τε καὶ βοηθείας τοῦ περιεστῶτος λαοῦ, καὶ ὧν ἕκαστος, κατὰ διάνοιαν ἔχει, καὶ πάντων καὶ πασῶν.

Ὁ Χορός· Καὶ πάντων καὶ πασῶν.

Bevor wir weiter auf das Problem der Diptychen eingehen sei als erstes auf die Angaben der Hss hingewiesen (2). Dabei wird ersichtlich, daß in vielen Mss vor dem ἐν πρώτοις ein ganz allgemein gehaltenes Gedenken eingeschoben ist, dem wir auch häufig am Ende der Diptychen für die Lebenden begegnen (cf. *supra* letzte Bitte: καὶ ὧν ἕκαστος ...). Manchmal ist auch nur das καὶ πάντων καὶ πασῶν angegeben.

(1) Cf. STRITTMATTER, *Missa graecorum*, 84-85.

(2) Soweit es aus den Hss ersichtlich war, wird der abschließende Text der Gedenken, bzw. der Diptychen gegeben ebenso der Ausführende (P = Priester, D = Diakon, V = Volk) und ob der Einzelnen öffentlich oder still gedacht wurde.

Ms Nr. in Jacob	Angaben vor ἐν πρώτοις	Ausführender	Diptychen (nach ἐν πρώτοις)	Ausführender	Rubrik *om.*
			8. Jh		
I (1)	[Stadt]				für Dipt. *om.*
			10. Jh		
II	*Ekphon.*: Gedenken die mit καὶ πάντων καὶ πασῶν enden (2)	P	τὰ δίπτυχα τ. ζώντων	—	
III	[Stadt]		τ. δίπτ. τ. ζώντ. N.N. καὶ ὧν ἕκαστος ... καὶ πάντων καὶ πασῶν	—	
V	τὰ δίπτυχα (3)	D			
6					*om.* (4)
			11. Jh		
VII	καὶ ὧν ἕκαστος	D	τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	—	
8	καὶ ὧν ἕκαστος ...	D	τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	—	
9			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
11			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
Protheoria			τ. δίπτ. τ. ζώντων *εκφωνοῦντος*	D	
13	καὶ ὧν ἕκαστος ...	?	τ. δίπτ. τ. ζώντων	—	
14			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
16			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
17	καὶ ὧν ἕκαστος ...	D	τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
Sin georg 89			Gedenken	P	
arab Vers	καὶ ὧν ἕκαστος ... καὶ πάντων καὶ πασῶν (5)		Gedenken		
			11.-12. Jh		
19			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
20	*Ekphon.* καὶ ὧν ἕκ.	P	τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	

(1) Cf. S. 345, Anm. 1.

(2) Die Gedenken umfassen verschiedene Kategorien der Lebenden.

(3) Die Diptychen sind sogar vor das Gedenken des gesamten Episkopats gerückt.

(4) Eine ausdrückliche Rubrik der Diptychen der Lebenden ist nicht gegeben; aber nach der namentlichen Erwähnung der Muttergottes heißt es ganz allgemein: ὁ διάκονος τὰ δίπτυχα.

(5) Der Übersicht halber haben wir den Wortlaut in Griechisch wiedergegeben.

Nr. in Jacob	Angaben vor ἐν πρώτοις	Ausführender	Diptychen (nach ἐν πρώτοις)	Ausführender	Rubrik om.
21	[Stadt]		τὰ δίπτυχα (1)	D	
22			(unleserlich)		
			12. Jh		
23	Gedenken die mit καὶ ὧν ἕκαστος... καὶ πασῶν enden (2)	P	τά δίπτ. τ. ζώντων NN	—	
24			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
26			τ. δίπτ. τ. ζώντων (3)	-	
31	καὶ ὧν ἕκαστος	D	τ. δίπτ. τ. ζώντων		
32	καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει	P	τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	—	
33	καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει	D	(Lacuna)		
34	καὶ ὧν ἕκαστος ... καὶ πασῶν	P		—	für Dipt. om.
35	Gedenken die mit καὶ ὧν ἕκαστος enden (4)	D			
38			τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	D	
40	καὶ ὧν ἕκαστος ... καὶ πάντων καὶ πασῶν	D V	τ. δίπτ. τ. ζώντων	—	
41			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
48 (5)	καὶ ὧν ἕκαστος ... καὶ πάντων καὶ πασῶν	D V	τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN καὶ πάντων καὶ πασῶν	D	
			καὶ πάντων καὶ πασῶν	V	
49			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
50			τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	—	
53			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	

(1) Es wird nicht angegeben für wen die Diptychen sind.

(2) Cf. S. 368, Anm. 2; nach den Diptychen folgt die Wiederholung der Bitte für die Regierung. Am Ende des anaphor. Fürbittgebets betet der Diakon nochmals für mehrere Kategorien der Lebenden (darunter für jene, « die diese Gaben dargebracht haben ») und schließt diese Bitten mit καὶ τοῦ περιστῶτος λαοῦ καὶ ὧν ἕκαστος κατὰ διάνοιαν ἔχει ab.

(3) Die Diptychen sind erst am Ende der Interzessionen angegeben, in der Bas hingegen wie üblich nach ἐν πρώτοις.

(4) Cf. S. 368, Anm. 2.

(5) Cf. Dmitrievskij II, 134.

Nr. in Jacob	Angaben vor ἐν πρώτοις	Ausführender	Diptychen (nach ἐν πρώτοις)	Ausführender	Rubrik om.
54	(am Rand Gedenken)				für Dipt. om. (1)
55			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
L. Tusco			Ekphon. Dipt. NN	D(2)	
57					om.
M.graec.			Dipt. d. Lebenden	D	
			12.-13. Jh		
60	καί πάντων καὶ πασῶν	D	τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
63					om. (3)
arm Vers			Dipt. d. Lebenden	D	
			13. Jh		
Graz georg 5					om.
70			τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	D	
74	καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει	—			für Dipt. om.
75	καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει	D	... οὓς θέλει ζῶντας	P	
78	καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει	D	τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN (2 × wiederholt)	—	
79			τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	—	
82			Gedenken	P	
Sin gr 1037					om.
92	καὶ πάντων καὶ πασῶν (4)	D	τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	D	
95			Gedenken (5)	P	

(1) Es findet sich jedoch eine Rubrik für die Diptychen der Toten nach der namentlichen Erwähnung Mariens.

(2) Die Rubrik hat folgenden Wortlaut: Post hanc sacerdotis pronunciationem diaconus ... acutiori uoce profert hec, si fuerit aliqua magna festivitas.

(3) Cf. *supra*, Anm. 1, bei der Bas ist die Rubrik angegeben.

(4) Cf. KRASNOSEL'CEV, *Materialy*, 27; bei dieser Diataxis erscheint das καὶ ὧν ἕκαστας ... καὶ πάντων καὶ πασῶν wie die abschließende Fassung der Diptychen für die Toten.

(5) Der Priester gedenkt still der Lebenden am Ende der Interzessionen.

Nr. in Jacob	Angaben vor ἐν πρώτοις	Ausführender	Diptychen (nach ἐν πρώτοις)	Ausführender	Rubrik *om.*

14. Jh

Nr. in Jacob	Angaben vor ἐν πρώτοις	Ausführender	Diptychen (nach ἐν πρώτοις)	Ausführender	Rubrik *om.*
106	καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει	D	τ. δίπτ. τ. ζώντων	—	
109	[μεγαλοφώνως] καὶ ὧν ἕκαστος ... [καὶ πάντων καὶ πασῶν]	D ἔνδοθεν [τοῦ βήματος]	τ. δίπτ. τ. ζώντων [ἐπήκοον πάντων] (1)	D	
111			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
113	*Ekph.* καὶ ὧν ἕκαστος ... καὶ πάντων κ. πασῶν	? V	τ. δίπτ. τ. ζώντ. NN	...	
114			Gedenken	P	
125			τ. δίπτ. *καθ' ἑαυτὸν* (2)	D	
126	*Ekph.* καὶ ὧν ἕκαστος ... (3)	D	*Ekph.*: τ. δίπτ. τ. ζώντ. (4) καὶ πάντων καὶ πασῶν καὶ πάντων καὶ πασῶν	D V	
132			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	

(1) Nr. 109 = Archieratikon des Gemistos; in eckigen Klammern ist die Textvariante gegeben. Dabei erfahren wir, daß der Diakon [mit lauter Stimme] das καὶ ὧν ἕκαστος ... [im Altarraum] ausruft und daß die Diptychen für die Lebenden [für alle hörbar] ausgeführt werden, cf. DMITRIEVSKIJ II, 313-4.

(2) Die Diataxis des Cod *Sin gr 2046* (14.-15. Jh) besagt ebenfalls, daß der Diakon die Diptychen leise verliest.

(3) Unsere Angaben beziehen sich auf das Pontifikalamt. Der Inhalt dieser Rubrik lautet folgendermaßen: Normalerweise verliest der Diakon leise die Diptychen der Verstorbenen, wenn jedoch der Bischof zelebriert, sagt der Diakon [laut]: καὶ ὧν ἕκαστος...

(4) Wiederum gibt die Rubrik an, daß gewöhnlich die Diptychen leise verlesen werden; im Beisein des Bischofs jedoch verliest der Diakon die Diptychen laut und sie enden mit καὶ πάντων καὶ πασῶν, was das Volk dann wiederholt.

Nr. in Jacob	Angaben vor ἐν πρώτοις	Ausführender	Diptychen (nach ἐν πρώτοις)	Ausführender	Rubrik om.
			15. Jh		
146			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
150			Gedenken (1)	P	
153			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
177	καὶ ὧν ἕκαστος ...(2) [καὶ πάντων καὶ πασῶν]	D	Gedenken die mit καὶ ὧν ἕκαστος enden (3)	D	
178			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
			15.-16. Jh		
Sabas gr 382			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
			16. Jh		
214					*om.* (4)
Sabas gr 48			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
Sin gr 1919	καὶ πάντων κ. πασῶν καὶ πάντων καὶ πασῶν	D V	Gedenken die mit καὶ πάντων καὶ πασῶν enden (5)	D	
Sin gr 2017			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
Sin gr 2045					*om.* (6)
Sabas gr 53			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
Sin gr 2111			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	
Sin gr 2037			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	

(1) Beim Rot. *München gr 540* (= 150) beginnen diese Gedenken wie bei der Bitte für den Ortsbischof mit ἐν πρώτοις, das jedoch durchgestrichen wurde.

(2) Das ursprüngliche καὶ πάντων καὶ πασῶν ist ausgestrichen und darüber καὶ ὧν ἕκαστος geschrieben.

(3) Cf. S. 368, Anm. 2.

(4) Weder für die Toten noch für die Lebenden ist eine Rubrik belegt, die eine Verlesung der Diptychen vorschreibt; jedoch nach dem ἐν πρώτοις heißt es, daß der *Chor* καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει singen würde, worauf der *Diakon* antwortet: καὶ πάντων καὶ πασῶν. Nirgendwo findet sich sonst diese Eigenheit und es ist zu vermuten, daß hier ein Kopierfehler unterlaufen ist, wobei der Diakon mit dem Chor verwechselt wurde.

(5) Cf. *supra*, Anm. 3.

(6) Für die Bas ist jedoch die Rubrik belegt.

Nr. in Jacob	Angaben vor ἐν πρώτοις	Ausführender	Diptychen (nach ἐν πρώτοις)	Ausführender	Rubrik *om.*
			17. Jh		
Sin gr 1046			καθ' ἑαυτὸν	D	
Taphou 334			τ. δίπτ. τ. ζώντων	D	

Aus diesen Angaben in den Mss ergeben sich einige Probleme.

I. – Die Frage um das καὶ ὧν ἕκαστος ... (bzw. καὶ πάντων καὶ πασῶν) vor dem ἐν πρώτοις

Im Gegensatz zum heutigen griechischen Text ist in einer ganzen Reihe von Hss sowie bei der *Editio princeps* und bei Erasmus (ed. Morel 1560) dieses Gedenken vor dem ἐν πρώτοις anzutreffen. Auf was bezieht sich nun das καὶ ὧν ἕκαστος (bzw. καὶ πάντων καὶ πασῶν)? Ist das der Abschluß der Gedenken für die Kirche und die Regierung oder ist das eine Art Zusammenfassung der Diptychen *für die Verstorbenen*? In einigen Mss (II, [20] [1], 23, 32, 34) erscheint jene abschließende Fürbitte als die Bitte für die *Lebenden*, die der *Priester* nach dem Gedenken für die Obrigkeit ausführt. Hier sind mehr oder weniger ausgedehnte Gedenken eingefügt und somit ist es nicht verwunderlich, daß sich am Schluß auch noch diese allgemeine Bitte findet.

In der Überzahl der Mss und in der *Editio princeps* ist der *Diakon* der Ausführende, so in: VII, 8, 13, 17 arab Vers, 31, 33, 35, 40, 48, 60, 75, 78, 106, 113, 177 und Sin gr 1919.

Die Angaben des Cod *Grottaferrata Γβ IV* (Nr. II bei Jacob) lauten folgendermaßen: Nach der Commemoratio für den Täufer usw. gedenkt der Priester der Toten und schließt die Bitte mit καὶ ὧν ἕκαστος ... ab. Darauf folgt unmittelbar die Rubrik: τὰ δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων. Die bedeutungsvolle Tatsache besteht

(1) Es ist fraglich, ob das Eingefügte tatsächlich als καὶ ὧν ἕκαστος zu deuten ist.

darin, daß das zuerst angeführte Gedenken der Toten mit καὶ ὧν ἕκαστος endet.

In der *Diataxis* Nr. 92 verliest der Diakon die Diptychen der Verstorbenen leise (καθ' ἑαυτὸν), dann sagt er [laut]: καὶ ὧν ἕκαστος ... πασῶν. Die Diptychen der Lebenden enden ebenso mit καὶ πάντων καὶ πασῶν. Im *Archieratikon* des Gemistos (= Nr. 109) haben wir folgende Angaben: Vor der Ekphonesis des Patriarchen ruft einer der Diakone [im Altarraum mit lauter Stimme (μεγαλοφώνως)] (1): καὶ ὧν ἕκαστος ... πασῶν. Nach dem ἐν πρώτοις werden die Diptychen der Lebenden vom Diakon [laut (ἐπήκοον πάντων ἔνδοθεν τοῦ βήματος)] verlesen. In der Diataxis 126 heißt es, daß der Diakon die Diptychen der Verstorbenen für sich liest, wenn aber der Bischof zelebriert, dann sagt der Diakon [laut]: καὶ ὧν ἕκαστος ... πασῶν. Auch die Diptychen der Lebenden verliest er still für sich, wenn jedoch der Bischof anwesend ist, so werden die Gedenken laut ausgeführt (ἐκφωνεῖ ὁ διάκονος τότε πρὸ πάντων). Sie enden ebenfalls mit καὶ πάντων καὶ πασῶν. Die Gemeinde antwortet mit καὶ πάντων καὶ πασῶν (2). In einem *Diakonikon* des 12. Jh (= Nr. 48) sehen wir, daß der Diakon unmittelbar nach dem Muttergottestroparion καὶ ὧν ἕκαστος ... ἔχει sagt, worauf die Gemeinde mit καὶ πάντων καὶ πασῶν antwortet. Darauf folgt das ἐν πρώτοις und die Verlesung der Diptychen für die Lebenden, die mit καὶ πάντων καὶ πασῶν enden, worauf die Gemeinde wiederum diesen Schluß wiederholt. Was folgt nun zunächst daraus?

a. Das καὶ ὧν ἕκαστος... erscheint als Abschluß der Diptychen für die Verstorbenen (s. Nr. 92, S. 370, Anm. 4 und Nr. 126, S. 371, Anm. 3).

b. Dieser zusammenfassende Endsatz wird laut gesungen (Nr. 109).

c. Die Gemeinde antwortet mit καὶ πάντων καὶ πασῶν.

(1) Die eckigen Klammern geben die Textvariante, cf. DMITRIEVSKIJ II, 313-4.

(2) Da vom Volk als « ἔξω » gesprochen wird, erscheint es logisch, daß der Diakon « ἔνδοθεν » gedacht wird; und tatsächlich heißt es in. der Textvariante vom Archieratikon des Gemistos: ἔνδοθεν τοῦ βήματος.

Die Angaben vor ἐν πρώτοις sind also im großen ganzen als der einstmalige Abschluß der Diptychen für die Verstorbenen zu deuten, die der Diakon nun zu Ende verlesen hat.

2. – Die Bitten, die dem καὶ ὧν ἕκαστος... vorangehen.

Bis jetzt ging es um das Problem der Diptychen für die Verstorbenen, aber auch bei den Diptychen der Lebenden bedarf es noch einer klärenden Anmerkung. In der von uns benutzten Ausgabe (Rom 1950) sind ganz ähnlich wie in der *Editio princeps* dem καὶ ὧν ἕκαστος einige Bitten vorangestellt, die näher zu untersuchen sind. Zum besseren Verständnis bringen wir nochmals den Text.

Καὶ ὁ Διάκονος, πρὸς τῇ Θύρᾳ στάς, μνημονεύει τῶν ζώντων· εἶτα δὲ ἐκφωνεῖ·

Καὶ ὑπὲρ τοῦ προσκομίζοντος τὰ ἅγια Δῶρα ταῦτα, εὐλαβεστάτου Ἱερέως *νοῦ δεῖνος*. Ὑπὲρ σωτηρίας τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν, σωτηρίας τε καὶ βοηθείας τοῦ περιεστῶτος λαοῦ, καὶ ὧν ἕκαστος κατὰ διάνοιαν ἔχει, καὶ πάντων καὶ πασῶν.

Ὁ Χορός· Καὶ πάντων καὶ πασῶν.

(Im Hieratikon von Konstantinopel (1895) und von Athen (1951) beschränkt sich die Angabe auf die zusammenfassende Endform καὶ ὧν ἕκαστος ...)

Die Fürbitte für jene, « die diese Gaben dargebracht haben » findet sich auch in einigen Mss, so z.B. in 23, 78, 113 (jeweils am Ende des anaphorischen Fürbittgebets), *Sin gr 1919* und in der *Editio princeps*, aber auch die Erwähnung « des umstehenden Volkes » ist für eine Reihe von Mss belegt, nämlich für II, 23 (am Ende der Interzessionen), 31 (καὶ τοῦ ἐν πίστει τοῦ λαοῦ), 35, 48 (1), *Leone Tusco*, 113 (am Ende der Interzessionen der Chrys, der Wortlaut folgt genau dem der Bas: καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου) und Cod *Taphou 334* (17. Jh). Zweifelsohne ist dieser Befund als

(1) Cf. DMITRIEVSKIJ II, 134.

ein Überrest ehemaliger Diptychen anzusehen wie ein Vergleich mit den Diptychen bei Brightman (S. 552 und 503) zeigt. Die Gegenüberstellung unseres Textes mit der Jk (Cod *Vat gr 2282*, 9. Jh) weist eine gewisse Ähnlichkeit auf, die Bitte des Diakons lautet: καὶ ὑπὲρ ὧν ἕκαστος προσήνεκεν ἢ κατὰ διάνοιαν ἔχει καὶ τοῦ περιεστῶτος λαοῦ καὶ πάντων καὶ πασῶν (¹). Diese Bitten der Chrys sind jedoch vordergründig mit der Bas in Verbindung zu bringen. In der Bas des Cod *Barb 336* betet der Priester: μνήσθητι κύριε τοῦ Περιεστῶτος λαοῦ und an anderer Stelle: μνήσθητι κύριε τῶν τὰ δῶρα ταῦτα προσκομισάντων (²). Darüber hinaus entspricht der gesamte Text, wie er heute abgefaßt ist, *wörtlich* dem der Bas (³). Da diese Bitten in den Hss nur vereinzelt anzutreffen sind, könnte es also durchaus möglich sein, daß die Chrys auch diese Formgebung der Bas entlehnte.

3. – Zusammenfassung der Diptychen für die Lebenden und die Verstorbenen.

Ganz allgemein sei auf die Konklusionen der Bitte für die Toten (S. 348-354) hingewiesen, die wir hier nicht nochmals wiederholen. An diese Zusammenfassung lassen sich jedoch noch einige Feststellungen anknüpfen.

Im 11. Jh beginnt in Konstantinopel die öffentliche Verlesung der Diptychen außer Brauch zu kommen (⁴). Und zwar scheint sich die öffentliche Verlesung der Diptychen der Verstorbenen früher als die der Lebenden zu verlieren, wie eindeutig aus den Angaben der *Protheoria* und vielleicht auch der *Missa graecorum* und der *Diataxis* Nr. 92 zu entnehmen ist (⁵). Aus der *Diataxis* Nr. 126 geht klar hervor, daß im Pontifikalamt — als die Diptychen der Verstorbenen nicht mehr laut verlesen wurden – das καὶ ὧν ἕκαστος... jedoch als laut gesungener Abschluß verblieb (⁶).

(¹) Cf. MERCIER, $220^{25\text{-}26}$, vgl. 212^{6}.
(²) Cf. BRIGHTMAN, $334^{3\text{-}4}$ und $332^{15\text{-}16}$.
(³) Cf. *Hieratikon* (ed. Rom 1950), 198-199.
(⁴) Cf. S. 349-352.
(⁵) Cf. S. 346-347.
(⁶) Cf. S. 347, 371 (Anm. 3).

Zur Zeit des Philotheus wurden auch die Diptychen für die Lebenden im allgemeinen nicht mehr laut verlesen (1). Jedoch Leone Tuscos Angaben ist zu entnehmen, daß an großen Festen die Diptychen laut verlesen werden, und durch das *Archieratikon* des Gemistos und der *Diataxis* Nr. 126 wissen wir, daß im Pontifikalamt der Lebenden noch öffentlich gedacht wurde (2).

Diese öffentliche Verlesung der Diptychen für die Lebenden findet bis heute nur im Pontifikalamt statt. Dies gilt für die Slawen (jedesmal wenn ein Bischof zelebriert) wie für die Griechen (nur im patriarchalen Pontifikalamt oder wenn z.B. der Erzbischof von Athen der Zelebrant ist). An gewöhnlichen Sonntagen werden die Diptychen für die Lebenden also im allgemeinen nicht mehr laut verlesen, nur der Abschluß: καὶ ὧν ἕκαστος ... hat sich in seiner laut gesungenen Form erhalten.

Der *Editio princeps* und *Erasmus* (ed. Morel 1560) ist zu entnehmen, daß sich bei den Diptychen der Verstorbenen ebenfalls nur das καὶ πάντων καὶ πασῶν halten konnte; es wird vom Diakon laut vor dem ἐν πρώτοις gesungen. Heute ist diese abschließende Fassung jedoch außer Brauch gekommen. Nur bei den Slawen ruft im Pontifikalamt der Diakon vor dem ἐν πρώτοις das καὶ πάντων καὶ πασῶν der Gemeinde zu. Bei den Griechen hat sich selbst im Pontifikalamt diese Endbitte der einstmaligen Diptychen für die Verstorbenen verloren.

C. – Die letzten Bitten

Ὁ δὲ Ἱερεὺς ἐπεύχεται μυστικῶς·

Μνήσθητι, Κύριε, τῆς πόλεως (ἢ χώρας ἢ μονῆς) ἐν ᾗ παροικοῦμεν, καὶ πάσης πόλεως καὶ χώρας, καὶ τῶν πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς.

Μνήσθητι, Κύριε, πλεόντων, ὁδοιπορούντων, νοσούντων, καμνόντων, αἰχμαλώτων, καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν.

Μνήσθητι, Κύριε, τῶν καρποφορούντων, καὶ καλλιεργούντων ἐν ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις, καὶ μεμνημένων τῶν πενήτων· καὶ ἐπὶ πάντας ἡμᾶς τὰ ἐλέη σου ἐξαπόστειλον.

(1) Cf. Nr. 125 (S. 371, 347).
(2) Cf. S. 370, Anm. 2; S. 371, Anm. 1 und 4.

I. – Die Bitte für die Stadt (bzw. das Kloster usw.).

Bei dem Gedenken für die in der Stadt usw. Lebenden ergeben sich wenig bedeutungsvolle Eigenheiten. In der *Missa graecorum* fehlt diese Bitte; Ms Nr. III und 8 bringen anstatt dieser Commemoratio eine von der Bas übernommene Bitte für den Zelebranten. Ein großer Teil der meist italienischen Hss hat dieses Gedenken von der Bas nach dem der Stadt eingefügt (s. S. 358). Bei V, 41, 111, 150 und 153 schließt sich die Erwähnung einiger wichtiger Persönlichkeiten an; in VII, 74, 214 wird der ländlichen Umgebung gemäß für den Bestand der Viehherden gebetet.

Wie wir schon öfters hingewiesen haben, ist in I, III, 21 das Gedenken der Stadtbewohner dem des Ortsbischofs vorangestellt (s. S. 363, 364, 368, 369).

II. – Das Gedenken für die Hilfsbedürftigen und für die Hilfreichen (1)

Die wichtigsten Abweichungen ergeben sich durch die Einfügungen einiger Bitten der Ektenie und der Bas in den liturgischen Text.

1. – *Die Übernahme von der Ektenie.*

Cod Sabas gr 48 hat nach den Schiffahrenden folgende fast wörtlich mit der Litanei übereinstimmende Bitte eingeschoben: ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ ἐλέους, ὑγιείας, συγχωρήσεως, ἐπισκέψεως καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ δουλοῦ σου. Nr. 78 und 113 bringen nach dem Gedenken für die Gefangenen einen Teil dieser Fürbitte: ὑπὲρ ὑγείας, σωτηρίας καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. In Cod Sabas gr 382 wird nach der Memoria der Stadt für die Familienangehörigen gebetet und allgemein der Verfehlungen gedacht. Am ehesten läßt sich dabei eine vage Ähnlichkeit mit der Jk feststellen (2).

(1) Cf. dazu ENGBERDING, *Or. Chr.* 45 (1961), 56-59.
(2) Cf. MERCIER, 213^{8-9} und 209^{17}.

2. – *Die von der Bas übernommenen Fürbitten.*

Bei den Interzessionen für die Lebenden ist der Einfluß der Bas besonders zu spüren, wie der bisherige Befund schon öfters zeigte. Außer der Bitte für den Zelebranten, auf die bereits weiter oben näher eingegangen worden ist (vgl. S. 358-359), weisen einige, meist italienische Hss noch andere Gedenken der Bas auf. Nr. 78, 113 und 114 schoben folgende Bitte ein: μνήσθητι, κύριε, τῶν ἀγαπώντων ἡμᾶς καὶ τῶν μισούντων (bei 114 *inv.*) καὶ τῶν ἐντελαμένων ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν. (¹). Für Nr. 114 ist sie nach dem Gedenken für die Stadt belegt; 78 und 113 fügen sie am Ende der Fürbitten an, wie die meisten von der Bas übernommenen Gedenken den Fürbitten der Chrys einfach angeschlossen wurden.

Bei Nr. 78 folgt darauf noch wie bei der Bas: καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, (²), dann bei 78 und 113: μνήσθητι, κύριε, τῶν τὰ δῶρα ταῦτα προσκομισάντων καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς αὐτὰ προσκόμισαν (³) und die Bitte für den Zelebranten (s. S. 359). Die Fürbitten von Nr. 79: καὶ ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χριστότητι und von 106: καὶ ὧν οὐκ ἐμνημονεύσαμεν weisen ebenso eindeutig auf die Bas (⁴). In Nr. 106 wird darüber hinaus noch für die Brüder, die sich in Versuchung, Tod, Gefahr und Not befinden gebetet, an die sich die Bitte für den Zelebranten anschließt.

3. – *Die den Diptychen ähnlichen Bitten* (⁵).

Eine kleine Gruppe von Hss fügen am Ende der Interzessionen verschiedene Gedenken an, wobei meist meist der Diakon der

(¹) Bas (Barb 336), cf. BRIGHTMAN, 335^{2-4}.
(²) *Ibid.*, 335^{5}.
(³) *Ibid.*, 332^{15-18}.
(⁴) *Ibid.*, 336^{29-30} und 335^{10-11}.
(⁵) Auf das Problem der textlichen Fassung der Diptychen, die oft eine große Ähnlichkeit mit den Fürbitten hat, um die der Priester betet, kann hier nicht weiter eingegangen werden, weil die Diptychen insgesamt eines gesonderten, umfangreichen Studiums bedürften.

Ausführende ist und die stark an die Diptychen erinnern. Bei Nr. 23 heißt es z. B.: ὑπὲρ τοῦ ἀρχιεπισκόπου καὶ τοῦ ἱεροῦ καὶ ὑπὲρ τοῦ προσκομίζοντος τὰ ἅγια δῶρα κυρίω τῷ Θεῷ (1) ἡμῶν καὶ παντὸς ἱερατικοῦ τάγματος... καὶ τοῦ περιεστῶτος λαοῦ καὶ ὧν ἕκαστος κατὰ διάνοιαν ἔχει (s. S. 367). Nr. 26 gibt direkt den Hinweis, daß der Diakon nun die Diptychen verliest; ähnlich ist auch die Angabe von Nr. 13. Bei Nr. 82 betet der Diakon am Schluß für die Kranken und bei Nr. 19 und 95 erfolgt eine namentliche Erwähnung bestimmter Personen durch den Priester.

Zusammenfassung der Interzessionen

Die benützten Quellen, die hauptsächlich auf den verschiedenen Handschriften, Kommentaren sowie griechischer und slawischer Ausgaben beruhen, darüber hinaus der Vergleich mit den verwandten Anaphoren ermöglichten ein ziemlich abgerundetes Bild der Geschichte des anaphorischen Fürbittgebets der Chrysostomusliturgie von ihren ältesten Handschriften an bis zur ersten gedruckten Ausgabe. Von besonderer Tragweite erwies sich die Unterscheidung der Herkunft der jeweiligen Handschriften durch die verdienstvolle Arbeit von Jacob, aus der sich dann bei unseren Untersuchungen die weiteren Schlußfolgerungen ergaben. Die Handschriften, die aus dem italo-griechischen Raum erwachsen waren, brachten nämlich durch die in verschiedenen Wellen erfolgte Übernahme liturgischer Texte von der Basiliusliturgie und den Anaphoren Syro-Palästinas eine umfangreiche Erweiterung der ursprünglichen Fassung der Chrysostomusliturgie mit sich, die zum Teil ihre endgültige Form bestimmt hat. Wir stellen nun die verschiedenen Traditionen einander vergleichend gegenüber.

(1) Das τῷ θεῷ ist versehentlich zweimal geschrieben worden.

I. – Die Bitte für die Heiligen und Verstorbenen

Konstantinopel		Süditalien
Ungefähr bis zur 1. Hälfte des 11. Jh	Ab der 2. Hälfte des 11. Jh	Vom 8. bis Ende des 14. Jh
DAS TOTENGEDÄCHTNIS	COMMEMORATIO PRO SANCTIS ET DEFUNCTIS (die aus dem Totengedächtnis erwachsen war)	COMMEMORATIO PRO SANCTIS ET DEFUNCTIS
categoriae sanctorum (1)	**categoriae sanctorum**	**categoriae sanctorum**
	nomina sanctorum	**nomina sanctorum**
namentliche Erwähnung d. Muttergottes	a. Muttergottes ab Ende des 14. Jh *Troparion: ἄξιόν ἐστιν* (2)	a. Muttergottes ab dem 10. Jh *Troparion: Ave Maria* (5) (I) *Engel* (6) (wenn Ave Maria)
Diptychen die vom Diakon laut verlesen wurden	**Diptychen** die vom Diakon leise verlesen werden	
	b. *Johannes der Täufer*	b. *Johannes der Täufer*
	c. *Apostel*	c. *Apostel* (II) *vereinzelt eine Fülle von Heiligengedenken* (7)
	d. *Tagesheilige* (3)	d. *Tagesheilige*
	die Bitte für die Toten (4)	*die Bitte für die Toten verbunden mit den* **Diptychen**, die der Diakon schon sehr früh nicht mehr öffentlich verliest; oft übernimmt der Priester die Namensverlesung (besonders ab dem 12. Jh)

N.B. Alle Neueinfügungen sind jeweils durch Kursivschrift gekennzeichnet.

(1) Durch die Verdoppelung der Vorfeier von Weihnachten wurden die προπάτορες in den liturgischen Text integriert. (2) Das Muttergottestroparion ist dem Offizium entnommen (das aus Jerusalem stammt). (3) Das Gedenken schließt nun mit der Bitte um die Fürbitte der Heiligen. (4) b, c, d und die Bitte für die Toten sind vermutlich von der Bas entlehnt. (5) Wahrscheinlich durch den Einfluß der Anaphoren Syro-Palästinas in die Chrys aufgenommen; anfänglich steht das Ave Maria, wie in den orientalischen Anaphoren, vor der namentlichen Erwähnung der Muttergottes. (6) Manchmal ist auch noch das Gedenken des Kreuzes angeführt; diese Memoria und jene der Engel könnten von der Apolysis übernommen worden sein. (7) Durch den Einfluß der orientalischen Anaphoren in den liturgischen Text integriert.

II. – Das Gedenken der Lebenden

Konstantinopel	Süditalien
Bis zur 1. Hälfte des 11. Jh	Vom 8. bis 12. Jh
1. die Bitte für den gesamten Episkopat etc.	1. die Bitte für den gesamten Episkopat etc.
2. für die Kirche und die Obrigkeit	2. für die Kirche und die Obrigkeit (I) *für die in den Wüsten, Bergen etc. Lebenden* (1)
3. für den eigenen Bischof und Diptychen, die vom Diakon l a u t verlesen werden	3. häufig anstatt der Bitte für den eigenen Bischof Wiederholung der 1. Bitte (2) Diptychen (öffentliche Verlesung?) (II) *für den Zelebranten* (3)
4. für verschiedene Anliegen	4. für verschiedene Anliegen (III) *vereinzelt verschiedene Bitten der Bas*
Ab der 2. Hälfte des 11. Jh	Vom 12. bis Ende des 14. Jh
cf. *supra* 1, 2, 3	cf. *supra* 1, 2 Bitte Nr. (I) ist wieder ausgeschieden worden
die Diptychen werden vom Diakon im Laufe der Zeit (mit Ausnahme des Pontifikalamtes) l e i s e verlesen	die Diptychen werden nicht mehr öffentlich verlesen
	vom 13.-15. Jh besonders häufig Nr. (III)

(1) Das Gedenken entspricht der Bas.

(2) Die Tatsache der Wiederholung der Bitte für den gesamten Episkopat als solche ist auf die kirchenpolitischen Wirren zurückzuführen, als Vorlage hat vermutlich das patriarchale Pontifikalamt gedient.

(3) (An dieser Stelle häufig, vereinzelt aber auch nach der Bitte für die Stadt od. am Ende des Fürbittgebets); cf. Anm. 1.

Ab dem 15. Jahrhundert bietet sich folgende Übersicht:

I. – *Commemoratio pro sanctis et defunctis.*

cf. supra S. 381 (2. u. 3. Spalte)

— das Ave Maria ist durch einen Teil des Irmos der 9. Ode (= ἄξιόν ἐστιν) ersetzt worden, an Feiertagen Irmos der 9. Ode

— wieder ausgeschieden wurden: das Gedenken der Engel und der Heiligen nach den Aposteln [= Nr. (I) und (II)]

— die heutigen Rubriken für das Totengedächtnis spiegeln beide Traditionen wider: die Rubrik nach dem ἐξαιρέτως entspricht dem konsantinopolitanischen Brauch, jene innerhalb der Bitte für die Toten den Gebräuchen Süditaliens.

II. – *Das Gedenken der Lebenden.*

cf. supra S. 382

— heute wird des eigenen Bischofs gedacht

— die Bitte für den Zelebranten ist wieder ausgeschieden worden, ebenso die verschiedenen Bitten der Basiliusliturgie am Ende des anaphorischen Fürbittgebets [= Nr. (II) und (III)].

Wie aus den Übersichten nochmals in knapper Form zu ersehen war, entfalteten sich die Interzessionen auf verschiedene Weise. Die südltalienische Tradition divergierte durch den starken Einfluß der Basiliusliturgie und der orientalischen Anaphoren erheblich vom Brauchtum Konstantinopels. Die Gestalt des heutigen anaphorischen Fürbittgebets ist, wie aus dem letzten Überblick hervorgeht, mit der konstantinopolitanischen Fassung am Ende des 11. Jahrhunderts (bzw. wegen des Troparions im 14. Jh) vergleichbar.

Gabriele Winkler

Fragment d'une paraphrase grecque des Annales d'Eutychès d'Alexandrie

Dans l'histoire des relations entre Byzance et les peuples orientaux la littérature traduite soit du grec soit d'une langue orientale occupe une place importante. Sous l'impression des œuvres philosophiques et scientifiques grecques qui enrichirent le patrimoine arabe, on eut longtemps tendance à considérer le courant de la tradition comme unilatéral. Ce n'est que récemment que les travaux des Bollandistes ont mis en évidence l'importance de la tradition orientale pour l'hagiographie byzantine (1). Nous savons beaucoup moins dans quelle mesure les historiens byzantins se sont servis des sources orientales. Sozomène, par exemple, a probablement utilisé des documents syriens (2). À Malalas, par sa naissance, les textes syriens étaient sûrement accessibles. Des recherches manquent sur l'utilisation des sources orientales par les autres historiens. Mais nous ne traiterons pas, dans cet article, du problème en général, ce qui dépasserait les compétences de l'auteur. Nous nous contenterons de signaler dans un texte historique un passage, qui indique *expressis verbis* un auteur de langue arabe.

Parmi les manuscrits de la Chronique de Georges le Moine, plusieurs contiennent des interpolations tardives, que Carl de Boor, dans son édition critique (1904), a négligées ou reléguées dans l'apparat critique. L'*editio princeps* procurée en 1859 par E. de Muralt, ne revêt plus aujourd'hui qu'une valeure historique. Mais, basée sur un manuscrits interpolé, le cod. Mosqu. 406 (Vladimir), elle a conservé un passage intéressant au point de

(1) On se reportera au travail fondamental de PAUL PEETERS, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'Hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950 (= Subsidia Hagiographica, 26), avec un chapitre sur les traductions.

(2) *ibid.*, p. 176.

vue littéraire, que de Boor a omis (1). George le Moine raconte la campagne de l'empereur Héraclius en Perse (630), la délivrance de la Sainte Croix, l'invasion de la Palestine et le rétablissement de la Croix sur le Golgotha, le 21 mars 631 (2). Dans la version originale de la Chronique, suit immédiatement une phrase sur le triomphe impérial à Constantinople (3). Par contre, le manuscrit interpolé intercale après le récit sur l'entrée de l'empereur à Jérusalem, le chapitre que nous reproduisons ici (4):

εἰς τὸ χρονικὸν βιβλίον τοῦ 'Αλεξανδρέως ἐξηγεῖται πῶς οἱ ἐνοικοῦντες 'Εβραῖοι ἐν 'Ιερουσαλὴμ ζήλῳ φερόμενοι τοὺς κατοικοῦντας ἐν 'Ιερουσαλὴμ Χριστιανοὺς πάντας ἀπέκτειναν, καθὼς καὶ πρόσθεν εἴρηται (5), ὅτε ἡ ἅλωσις τῆς 'Ιερουσαλὴμ ὑπὸ τῶν Περσῶν ἐγένετο καὶ τὰ τίμια ξύλα σὺν τῷ πατριάρχῃ εἰς Περσίδα εἰσήχθησαν. μετὰ γοῦν τὸ ποιῆσαι 'Ηράκλειον τῇ τοῦ θεοῦ βοηθείᾳ τὸ μέγα καὶ ἀξιοθαύμαστον νῖκος καὶ τὸν

1 ἐξηγητοῦ Muralt 3 καθὰ [καὶ M. 5 ἤχθησαν M.

(1) Comme je n'ai pu consulter que peu de manuscrits de la Chronique je me passe d'énumérer ceux qui contiennent le passage en question. J'ai connu le texte par des extraits de la version interpolée de George le Moine contenu dans le Londin. Musei Britannici Add. 34060, ff. 491-498 et 501v-510 (16e siècle). Sur ce manuscrit v. M. RICHARD, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum* = Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 3, Paris 1952, pp. 57-60, et R. BROWNING, *A note on the capture of Constantinople in 1453*, Byzantion 22 (1952) 379-380. Le passage en question se trouve au f. 507v-508.

(2) Sur le problème de la chronologie v. maintenant V. GRUMEL, *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, Byzantinische Forschungen 1 (1966) 139-149.

(3) Ed. DE BOOR, p. 672, 10-15.

(4) Ed. E. DE MURALT, Sanktpeterbourg 1859, p. 569,19-570,14 = MIGNE, *Patrol. Graeca* 110, 833 A-C. Notons qu'aussi la version paléoslave (qui est d'une certaine importance pour la tradition du texte) ne connait pas l'interpolation (ed. Y.M. ISTRIN, I, Petrograd 1920, p. 435). Nous donnons le texte d'après l'Add. 34060, f. 507v-508 et Mosqu. 406, f. 146v. Le texte de cette partie est copié, dans les deux manuscrits, sans la moindre variante. M. I. Čičurov de l'Institut Historique de l'Académie des Sciences à Moscou a eu la bienveillance de collationner le manuscrit.

(5) Ce renvoi n'a pas rapport à la Chronique de George le Moine, mais à un texte plus complet de la paraphrase. Une petite allusion à ces événements se trouve aussi dans la version interpolée de George le Moine (PG 110, 829 A) 'Ο δὲ Χοσρόης ... πολλὰς μυριάδας Χριστιανῶν διὰ χειρὸς 'Ιουδαίων ἀνεῖλεν. Ce passage, lui-aussi, fut omis dans l'édition de de Boor.

μὲν πατριάρχην εὗρε τελευτήσαντα, τὰ δὲ τίμια ξύλα ἀναλαβών, ὡς εἴρηται (1), εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπανῆκεν.

οἱ δὲ προλεχθέντες ἄθεοι Ἰουδαῖοι οἱ τοὺς Χριστανοὺς ἀνελόντες φοβηθέντες καὶ δῶρα λαβόντες πρὸς ὑπαντὴν ἐξῆλθον τοῦ βασιλέως καὶ μετὰ δόλου τοῦτον εἰς ὅρκον κρατήσαντες. ἠρώτησε τούτους ὁ βασιλεὺς πόθεν καὶ τίνες εἰσίν, οἱ δέ « δοῦλοι τῆς βασιλείας σου, πένητες Ἑβραῖοι, οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ » ἀπεκρίναντο· ὁ δὲ ὤμοσε μὴ ἀδικῆσαι αὐτούς, μὴ γνοὺς τὰ γενόμενα. ἐλθὼν εἰς Ἱεροσόλυμα μόλις εὑρὼν ὀλίγους Χριστιανοὺς ἐν ὄρεσι καὶ σπηλαίοις κρυπτομένους, ὁ δὲ βασιλεὺς ἐρωτώμενος αὐτοὺς εἰ ἄλλοι οὐκ εἰσιν Χριστιανοί, ἔμαθε τὰ παρὰ τῶν Ἑβραίων πραχθέντα εἰς τοὺς Χριστιανούς. γνοὺς οὖν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων τὸν δόλον λέγει τοῖς Χριστιανοῖς τί ἀρεστόν ἐστιν ὑμῖν ποιήσω; οἱ δὲ ἠτήσαντο παθεῖν αὐτοὺς ὡς αὐτοὶ ἔπραξαν. ὁ δὲ βασιλεὺς τὸν ὅρκον φοβηθεὶς οὐκ ἤθελε τοῦτο πρᾶξαι, οἱ δὲ Χριστιανοὶ θέλοντες τοῦτο τυχεῖν ἐτύπωσαν τὴν ἑβδομάδα νηστεύειν ὑπὲρ τῆς τοῦ ὅρκου παραβάσεως.

L'endroit cité nomme expressément la source à laquelle a puisé l'interpolateur inconnu: « la Chronique de l'Alexandrin ». Cherchant un auteur alexandrin qui a écrit une chronique, nous trouvons le patriarche melkite Eutychès (Sa'īd ibn Biṭrīq). Il est l'auteur de quelques œuvres théologiques et d'Annales (en langue arabe) sous le titre « collier des perles » (2). Eutychès, patriarche de 933 à 940, acheva en 938 son œuvre historique. De fait, les Annales présentent un passage qui est très semblable au texte grec cité ci dessus (3):

---

14 εὗρεν M.

---

(1) Une remarque sur la restitution de la Sainte Croix manque dans les Annales d'Eutychès. En ajoutant ce passage le compilateur grec a cherché à le relier au texte immédiatement précédent: τῷ δὲ ζ′ ἔτει τὰ ζωοποιὰ ξύλα τοῦ πανσέπτου σταυροῦ ἀναλαβὼν ... (PG 110, 833A).

(2) Sur Eutychès v. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II*, Città del Vaticano 1957, pp. 32-38, et Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας Alexandreia 1935, pp. 526-530. V. aussi F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, V, 1962, pp. 126-147.

(3) *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, pars prior*, ed. L. Cheiko, Corpus Script. Christ. Orient., Scriptores Arabici. Textus. Ser. III, t. VII, Beyrouth 1906, pp. 5, 11-7,1. Seule la traduction latine de Edward Pococke est imprimée dans Migne, *PG* 111, coll. 907-1156, notre passage 1089 D-1090 D. Je remercie Mgr. J.-M. Sauget, Scriptor

« Lorsque ⟨ Héraclius ⟩ eut atteint Tibériade, sortirent à sa rencontre les Juifs qui habitaient Tibériade ainsi que ceux de la montagne de Galilée, de Nazareth et de tous les villages de cette région, et ils accueillirent Héraclius avec des présents; ils lui demandèrent et le prièrent de leur donner l'Imān (1), et il leur donna l'Imān et leur rédigea (par écrit) un pacte à ce propos.

Lorsque Héraclius eut atteint Jérusalem, l'accueillirent les moines de la ⟨Vieille Laure⟩ (as-sīq), les habitants de Jérusalem et avec eux ⟨ le patriarche ⟩ Modeste, ⟨ portant ⟩ les encensoirs et l'encens.

Lorsqu'il fut entré dans la ville et qu'il vit les ruines et les incendies opérés par les Perses, il en fut profondément affligé. Ensuite il vit ce que Modeste avait reconstruit: de l'église de la Résurrection et du Crâne (al-aqraniyūn) et de l'église de mār Constantin, il s'en réjouit et félicita Modeste pour ce qu'il avait fait.

Les moines et les habitants de Jérusalem dirent à Héraclius: « Les Juifs des alentours de Jérusalem et ceux de la montagne de Galilée, au moment de l'invasion des Perses, étaient avec eux et leur portaient main forte; d'eux-mêmes ils tuèrent plus de chrétiens que les Perses, ils réduisirent en ruine les églises et les incendièrent ». Et ils lui montrèrent les victimes qui ⟨ avaient été réunies ⟩ à Mamilla (Mamālā). Ils l'informèrent en outre de ce qu'avaient opéré les Juifs dans la ville de Ṣūr (Tyr) en fait de meurtres de chrétiens et destructions d'églises.

Héraclius leur dit: « que voulez-vous? ». Ils lui répondirent: « Donne-nous satisfaction en tuant tous les Juifs des alentours de Jérusalem et de la montagne de Galilée, car nous ne sommes pas sûrs que si une bande d'ennemis (c.-à.-d. de musulmans) venait nous ⟨attaquer⟩, ceux-ci ne leur prêteraient pas main forte contre nous de nouveau, comme ils ont aidé les Perses contre nous ».

Héraclius leur dit: « Comment pourrai-je permettre leur meurtre alors que je leur ai donné l'Imān et que je leur ai rédigé (par écrit) un pacte à ce propos; vous savez ce qui arrive à quelqu'un qui a violé un pacte. Si je viole le pacte et l'Imān, il en résultera pour moi ignominie et réputation d'infamie; je ne suis pas sûr de plus que si je rédigeais (par écrit) un pacte pour d'autres que

---

de la Bibliothèque Vaticane, qui a fait la traduction suivante d'après l'original arabe.

(1) Sur l'iman v. *Enc. d'Islam*, II[1], pp. 504-505.

les Juifs ils l'accepteraient de moi. Si je ne remplis pas mon engagement, je serai menteur, parjure et indigne de confiance auprès de tous les hommes, sans compter le crime énorme et le péché qui me seront imputés aux yeux de Notre-Seigneur le Christ par suite du meurtre de gens auxquels j'avais donné l'Imān et auquels j'avais rédigé (par écrit) un pacte à ce propos».

Ils lui dirent: «Notre-Seigneur le Christ considérera le fait que tu les tues en pardon de tes fautes et rémission de tes péchés et les hommes t'excuseront, car au moment où tu leur as donné l'Imān tu ne savais pas ni ne connaissais ce qu'ils avaient opéré en fait de meurtres de chrétiens et de destructions d'églises, ni qu'ils étaient sortis à ta rencontre et t'avaient accueilli avec des présents d'une manière trompeuse de leur part et abominable, étant données les mauvaises actions qu'ils avaient commises. Le fait que tu les tues sera un sacrifice agréable à Dieu, et nous, nous prendrons cette faute sur nous et nous l'expierons à ta place. Et nous prierons Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il ne te châtie pas à cause d'elle. Et nous ferons pour toi la semaine des œufs et du fromage, celle qui précède le Grand Jeûne, un jeûne pur à l'instar du Grand Jeûne, et nous jeûnerons pour toi en nous abstenant pendant celle-ci de manger œufs et fromage, et cela tant que durera la religion chrétienne». Les Melkites en effet, pendant cette semaine s'abstenaient de manger la viande, mais mangaient pendant celle-ci œufs, fromage et poissons, comme le prescrit le Typikon de Saint-Sabas.

Et ils lui dirent: «Nous jeûnerons pour toi, et nous nous abstiendrons pendant cette ⟨semaine⟩ de manger quelque aliment gras que ce soit. Et nous établirons dans ce sens un Canon, une interdiction et une malédiction afin que personne ne change jamais cette ⟨ décision ⟩, et nous écrirons à ce propos à tous les pays ⟨ en demande ⟩ de pardon pour ce que nous t'avons prié de faire».

Héraclius acquiesca à leur demande et tua les Juifs des alentours de Jérusalem et de la montagne de Galilée, en nombre incalculable, dans toute la mesure où cela lui fut possible. Parmi eux en effet, il y eut qui se cachèrent, d'autres qui prirent la fuite dans les déserts, les vallées et les montagnes, et même jusqu'en Égypte.

Les Melkites avaient institué une première semaine de jeûne pendant laquelle ils s'abstenaient seulement de manger la viande, en jeûne pur, et ⟨ désormais ⟩ il jeûnèrent pour l'empereur

Héraclius pour demander pardon pour la violation du pacte et le meurtre des Juifs et s'abstenaient pendant cette semaine de manger œufs, fromage et poisson ».

Au point de vue historique, les deux textes n'apportent guère de nouveaux renseignements. Après l'occupation de la Palestine (614) les Perses concédèrent aux Juifs une certaine autonomie dans leur pays (1). La population chrétienne fut déportée en Perse, ou, dans la mesure où elle restait, livrée aux Juifs. L'autonomie juive ne dura que jusqu'en 617, lorsque les Perses reconnurent que la majorité chrétienne ne pouvait être supprimée. En outre, la domination juive représentait un facteur trop incertain pour la politique perse (2). Après la victoire sur les Perses, Héraclius était certainement intéressé par un accord avec les Juifs, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'arrangement raconté par Eutychès (3). Par contre, ce traité était contraire aux intérêts des chrétiens. Ceux-ci, signalant les assassinats commis par les Juifs durant leur domination, demandèrent vengeance et contraignirent l'empereur au parjure.

En comparant le texte grec et le texte arabe, nous voyons que le premier est fort abrégé et qu'il s'agit plutôt d'une paraphrase que d'une traduction. Il semble, que les extraits tirés des Annales arabes aient été jadis plus complets: la ligne 3 de notre texte grec a rapport à un événement (καθὼς καὶ πρόσθεν εἴρηται) dont la Chronique d'Eutychès seule fait mention: le récit de l'assassinat des chrétiens en Palestine par les Juifs (4).

L'interpolation n'est pas sans intérêt pour la rédaction du texte grec. La chronique du manuscrit de Moscou appartient

(1) La source principale est le texte géorgien sur la prise de Jérusalem, ed. et trad. par G. GARITTE, Corpus Script. Christ. Orient., voll. 202-203, Scriptores Iberici 11-12, Louvain 1960. V. aussi P. PEETERS, *La prise de Jérusalem par les Perses*, Mélanges de l'Université S. Joseph (Beyrouth) 9 (1923-24) 1-42. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962, pp. 266-270, donne, sur la base des sources hébraïques, un bon résumé de la situation politique.

(2) M. AVIH-YONAH, pp. 270-271.

(3) La traité manque dans DÖLGER, *Regesten I*, où l'on doit l'ajouter sous le n° 202a.

(4) EUTYCHÈS, *Annales*, PG 111, 1084D-1085A. Sur les faits historiques v. M. AVIH-YONAH, pp. 262-266. Une révolte juive contre les chrétiens avait éclaté déjà peu avant l'invasion perse.

à un type de chroniques mondiales qui, composées au 10e siècle, apparaissent sous les noms de Syméon Magistros, Syméon Logothète, Théodosios Méliténos ou Léon Grammatikos (1). On pourra fixer avec plus de précision le moment où le texte emprunté aux Annales fut interpolé lorsqu'on disposera d'une édition critique basée sur tous les témoins repérables. On verra alors quels sont les manuscrits qui contiennent le supplément adventice. La chronique du manuscrit de Moscou est prolongé jusqu'en 1081 (livre VI), et, sous la forme d'un catalogue d'empereurs (écrite de la même main) jusqu'en 1143. D'après nous il est vraisemblable que les interpolations effectuées dans les parties antérieures au dixième siècle (y compris les passages tirés d'Eutychès) soient dues aux compilateurs du 10e siècle nommés ci-dessus (2).

Enfin on notera l'intérêt liturgique de nos textes, arabe et grec, comme sources jusqu'ici inconnues sur l'origine de la semaine τῆς τυρινῆς (3).

Cette petite contribution ne peut montrer que quelques-uns des problèmes soulevés par la paraphrase inconnue de l'auteur arabe. Elle fait voir *in nuce* les relations bilatérales du monde arabe avec celui de Byzance, et peut être considérée comme une petite pierre apportée à la construction d'un vaste édifice sur les relations culturelles islamo-byzantines.

Bibliothèque Vaticane PETER SCHREINER

(1) G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica* I, Berlin 1958, pp. 515-518. A. P. KAŽDAN, *Chronika Simeona Logofeta*, Viz. Vrem. 15 (1959) 125-143.

(2) Le texte de Théodore Mélitène du Mon. gr. 218 (ed. L. F. TAFEL, *Theodosii Meliteni qui fertur chronographia*, Munich 1859) ne contient pas le résumé tiré d'Eutychès.

(3) N. NILLES, *Kalendarium Manuale*, II, Innsbruck 1897, p. 36 renvoie à J. GOAR, *Euchologion*, Venise 1730, p. 175, où est cité un texte d'après lequel Héraclius aurait introduit le carême τοῦ τυροφάγου; les sources de cette notice restent inconnues.

Das anaphorische Dankgebet
auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32 799 und 33 050 neu herausgegeben

---

Schon seit längerer Zeit sind drei koptische (saïdische) Ostraka (Kalksteinsplitter) mit Bruchstücken eines anaphorischen Dankgebetes bekannt, das sonst keine Parallele in ägyptischen oder außerägyptischen Liturgien hat (1). Zu den betreffenden Textveröffentlichungen wären einige ergänzende Hinweise zu geben (2), wie nach meinem Urteil auch ein Neuabdruck der vollständigen Texte angebracht wäre. Hier seien zunächst die beiden Londoner Stücke behandelt (3).

(1) Es handelt sich um 1. zwei Londoner Ostraka, früher Nr. 19 und 270 des Egypt Exploration Fund, heute Nr. 32 799 und 33 050 der Ägyptischen Abteilung des Britischen Museums, veröffentlicht von W. E. CRUM, *Coptic Ostraca* (Special Extra Publication of the Egypt Exploration Fund; London 1902), Nr. 4 und 7 (S. 2 f. der Übersetzung, S. 1 ff. der Textausgabe) und 2. das koptische Ostrakon II 1133 der Leningrader Eremitage, veröffentlicht von Oscar VON LEMM, *Ein Ostrakon der Kaiserlichen Eremitage = Kleine koptische Studien* 58, in Mém. de l'Ac. Impér. des sc. de St.-Pétersbourg, 8. Serie, cl. hist.-phil., Bd. 11, Nr. 4 (St. Petersburg 1912) 137-146 mit Taf. 2 und 3.

(2) Leider ist auch die in der neuen von A. HÄNGGI und I. PAHL herausgegebenen Textsammlung *Prex Eucharistica* (Specilegium Friburgense 12; Freiburg/Schweiz 1968) 141 gegebene lateinische Übersetzung des Londoner Textes ganz unzulänglich. Diese ist offensichtlich ohne Berücksichtigung der Leningrader Parallele und der Arbeit v. Lemms zustande gekommen. Auch sind weder die (z. T. unzutreffenden) Ergänzungen kenntlich gemacht noch die Lücken richtig angegeben.

(3) Bei dem Leningrader Text wäre es von großer Bedeutung, die ursprüngliche Form des Steines und die Textverteilung genau rekonstruieren zu können, wozu ich bisher nicht in der Lage bin. Zu großem Dank bin ich Frau Dr. A. I. Jelanskaja verpflichtet, die so freundlich war, auf meine Bitte hin einige Lesungen zu überprüfen und außerdem eine vollständige Kollation der Ausgabe nach dem Original vorzunehmen.

Als erstes wäre zu bemerken, daß es sich bei den beiden Londoner Ostraka in Wirklichkeit nur um zwei Bruchstücke ein und desselben Ostrakons handelt. Daß die beiden Londoner Stücke von ein und derselben Hand geschrieben sind, hatte schon der Herausgeber festgestellt (1). Aber weder er noch sein Mitarbeiter Brightman hatte bemerkt, daß das kleine Ostrakon Nr. 33 050 (ihre Nr. 7) nichts anderes als ein Bruchstück von Nr. 32 799 (ihrer Nr. 4) ist, wie sie den Text auch nur ganz unbestimmt als " the opening of a prayer " identifizierten (2). Die richtige Identifizierung des Textes konnte dann schon v. Lemm vornehmen (3), der aber vermutlich Crums Angabe, daß Nr. 4 und 7 vom selben Schreiber stammen, nicht beachtet hat, denn er sieht die beiden Nummern als zwei verschiedene Zeugen unseres Textes an. Einen ersten Hinweis auf die mögliche Zusammengehörigkeit der beiden Nummern verdanke ich P. Samir Kussaim (4). Bei einem späteren Besuch im Britischen Museum konnte ich mich dann davon überzeugen, daß die heutigen Nummern 32 799 und 33 050 der Ägyptischen Abteilung Trümmer eines einzigen Ostrakons sind (5). Außerdem ergab die Kollation des Originals einige Verbesserungen der Crumschen Ausgabe. Der Text der beiden Fragmente lautet (6):

(1) CRUM, *Coptic Ostraca*, S. 2 (Nr. 4, 6 und 7). Von derselben Hand wie diese beiden Ostraka stammt noch ein drittes, die frühere Nr. 168 des Egypt Exploration Fund, heutige Nr. 32 984 der Ägyptischen Abteilung des Britischen Museums, veröffentlicht bei CRUM, *Coptic Ostraca*, Nr. 6, mit einem Inklinationsgebet vor der Kommunion. Die griechische Fassung dieses Gebetes findet sich in der ägyptischen Basiliusliturgie (vgl. z. B. E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris 1716, I 77 f.), die bohairische in einem Teil der Überlieferung der Cyrillusliturgie (so z. B. *Euchologion*, Ed. ʿABD AL-MASĪḤ ṢALĪB, Kairo 1902, S. 667 ff.). Mit diesem Gebet beschäftigen wir uns im folgenden nicht.

(2) CRUM, *Coptic Ostraca*, S. 2.

(3) v. LEMM, *Ostrakon* 138.

(4) Private Mitteilung.

(5) Nr. 33 050, das bei weitem kleinere Stück, schließt rechts oben an Nr. 32 799 an. Die Kanten des Bruches sind aber so abgesplittert, daß sich heute auf keiner Zeile mehr ein durchlaufender Text ergibt und überhaupt keine gemeinsame Bruchfläche an beiden Stücken mehr vorhanden ist. Diese berühren sich, richtig zusammengesetzt, eher punktförmig. Nr. 33 050 ist auch parallel zur Schreibfläche gesplittert und somit im heutigen Zustand wesentlichen dünner als Nr. 32 799. Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke wird durch diesen Unterschied in der Dicke aber nicht in Frage gestellt.

(6) Die Ergänzungen sind in erster Linie nach dem Paralleltext

]ⲕⲟⲩⲁⲃ· ⲡϫⲟⲉⲓⲥ [ⲡⲛⲟⲩ]ⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲡ[
]ⲉ ⲡⲉⲧ[ ]ⲥⲉ[ ]ⲁ̣ϥⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ⲧⲏ[ⲣⲟⲩ] ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲧⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ [ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧ
ϩⲁ ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲟ]ⲩⲱϣⲧ̄ ⲛⲁϥ ⲡⲉⲧ[ϣⲟⲟⲡ ϩⲛ̄] ⲧⲡⲉ ⲉϥϣⲟⲟⲡ [ⲟⲛ ϩⲓ]ϫ̣ⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲕⲟ[ⲥⲙⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲡⲉ
ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲫⲱⲥⲧⲏⲣ] ⲁ̣ⲩⲱ̄ ⲡⲕⲁϩ ϩⲛ̄ [ϩⲉⲛϩ]ⲣⲏⲣⲉ ⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲟ[ⲩ ⲡ]ⲉⲧⲧⲱϩⲙ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓ[ⲙ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧ
ⲉⲣⲟ ⲁϫⲛ̄ ⲫⲑⲟⲛⲉⲓ] ⲡⲉⲛⲧⲁϥϯ ⲥⲁ ⲉⲧ[ⲙⲛ̄ⲧ]ⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲥ̄ ⲕⲁⲧⲁ [ⲡⲉϥ]ⲉⲓⲛⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥϩⲓⲕ[ⲱⲛ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲉϥⲙⲉⲣⲓⲧ
ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ] ⲓ̣ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ [ⲡ]ϣⲟⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲓⲥⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲛⲧ̄ [ⲛⲓⲙ] ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϩ[ⲏⲧϥ̄ ⲡⲉⲧⲟ ⲛ̄ϩⲟⲙⲟ
ⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁϥ] ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁⲁⲛ ⲛ̄ⲕⲗⲟⲓⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲓⲱⲛ [ϩⲓⲧ]ⲙ̄ ⲡⲉϥⲥ[ⲛⲟϥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲡⲁⲧϫⲃⲓⲛ] ⲡⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲡⲁⲧϭⲛ̄ ⲣⲁⲧϥ̄ ⲡⲁⲧϩⲉⲧϩⲱⲧϥ ⲡ[ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲉ· ⲧⲛ̄ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲉⲓ ⲛⲁⲕ
ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ] ⲙ̄ⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲱⲣ· ϫⲉ ⲁⲕⲧⲣⲉⲛⲥⲛ̄ⲟⲩⲱ̣[ⲛ]ⲅ ϩⲓⲧⲙ̄ ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ
ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲡⲛ̄ϫⲟⲉⲓⲥ] ⲡⲁ̈ⲓ ⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲉϩⲛⲁϥ ⲉⲥⲱⲧⲉ ⲙ̄ⲡ[ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁϩⲉ
ⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲛ̄ϭⲓ] ⲛⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ
]ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲟⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ ⲛ̄ϭⲓ ⲡ[ⲉⲕⲍⲱⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲉⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ
ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ] ⲉⲣⲉ ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϩ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ ⲁⲩⲱ ⲥⲟⲟⲩ ⲙ̣̄[ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ
ⲉⲩϩⲱⲃⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩϩⲟ] ⲉⲩⲣ̄ ϩⲟⲧⲉ ⲉϭⲱϣⲧ̄ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲛ̄ ⲑⲓⲕⲱ[ⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲓ̈ⲁⲧⲛⲁⲩ
ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲩϩⲱⲃⲥ] ⲛ̣̄ⲛⲉⲩⲟⲩⲣⲏⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲟⲧ[ⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲁⲩⲱ ⲉⲩϩⲏⲗ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ] ⲉⲩϫⲓ ϣⲡⲁⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲁ ⲛ̣[ⲛⲁϩⲣⲛ̄ ⲟⲩⲁ
]*ⲗ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲗⲁⲥ· [ⲉⲙⲉϥϭⲱ
ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲧⲁⲡⲣⲟ ⲉⲙⲉⲥϣⲱⲧⲙ̄] ϫⲉ ϥⲟⲩⲁⲁⲃ ϥ̄ⲟ[ⲩⲁⲁⲃ
ϥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲉ] ⲛⲉϥϣ[ⲟⲟⲡ

Zur Lesung

1 In ⲕⲟⲩⲁⲃ sind zwar alle Buchstaben außer dem ⲁ beschädigt, aber keiner von ihnen unsicher; lies ⲕⲟⲩⲁⲁⲃ; Crum]ⲕ ⲛⲁⲛ. **2** ⲙⲛ̄: Crum ⲙ-. **3** Das ⲡ in ⲡⲉ etwas verkleckst; Crum ⲙⲏ. **4** ϩ]ⲣⲏⲣⲉ: Crum]ⲛⲣⲉ. – ⲛⲉⲛⲥⲱⲟ[ⲩ so (für ⲛⲉⲥⲱⲟⲩ). **5** ⲧⲏⲣⲥ̄: Crum ⲧⲏⲣⲟⲩ. **6** ⲛ̄ϩ[ⲏⲧϥ: Crum ⲛⲓ[. **7** ⲛⲁⲓⲱⲛ: Crum ⲛⲁⲓ ⲥ̣.ⲛ. **10** ⲉϩⲛⲁϥ von Crum übersehen. – ⲥⲱⲧⲉ ⲙⲡ[: Crum ⲥⲱⲧⲙ ⲡ[. **15** ⲟⲩⲣⲏⲧⲉ so. **16** ⲟⲩⲁ zwischen den Zeilen nachgetragen (vom selben Schreiber). Das folgende ⲛ von Crum als ⲥ̣ gelesen.

Übersetzung [1].

[...] Du bist heilig [2], Herr, Gott, Allherrscher [... (2) ... der] sie al[le] hat entstehen lassen. Den der Himmel und die Erde [und die (3) unter der Erde an]beten. Der [im] Himmel [ist] und [auch] auf der Erde. Der geschm[ückt] hat [den Himmel (4) mit Leuchten] und die Erde mit schönen Blumen. Der beruft einen jeden [in sein König(5)reich ohne Neid]. Der der ganzen Mensch[heit] Schönheit verliehen hat nach [seinem] Gleichnis und Bi[ld durch seinen geliebten (6) heiligen Sohn] Jesus Christus, unseren Herrn, den Erstgeborenen [aller] Schöpfung. Der in [ihm] ist [und ihm wesens(7)gleich]. Der uns zu Erben der Äonen [...] gemacht hat durch sein [heiliges] B[lut. (8) Der Untadelige ...], der Unvergängliche, der Unbegreifliche, der Unerforschliche, der [wahre (?) Gott. Wir danken dir, (9) Herr, Gott], Allherrscher, denn du hast uns [dich] erkennen lassen [durch deinen eingeborenen Sohn (10) Jesus Christus, unseren Herrn], der freiwillig auf die Erde gekommen ist, um zu retten [... Vor dir (11) stehen] die Throne (und) Herrschaften, die Mächte und [Gewalten ... (12) ...]

---

des Leningrader Ostrakons vorgenommen; Einzelheiten siehe unten im Anschluß an die Übersetzung. Die ursprüngliche Form des Ostrakons ist im einzelnen nicht zu rekonstruieren. Es ist sowohl links von Nr. 32 799 als auch rechts von Nr. 33 050 etwas weggebrochen. Die Verteilung der zu ergänzenden Passagen auf die Zeilenanfänge und -enden ist in etwa willkürlich. Die Lücken auf den Zeilen 1 bis 6 rühren daher, daß Teile der Oberfläche abgesplittert sind. Eine sichere Scheidung zwischen dem übergesetzten Strich, dem gravisförmigen Trenner und dem (hochgestellten) Punkt ist nicht überall möglich.

(1) Das Verständnis des Textes ist durch eine Doppeldeutigkeit im Koptischen belastet. Es ist vom Sprachlichen her nicht zu entscheiden, ob der Relativsatz von Z. 7 und die Nominalbildungen von Z. 8 Appositionen zum Vorhergehenden, also zu " Jesus Christus ", sind oder weitere Anreden an den Vater, im letzteren Fall also deutsch deutlicher " der du uns zu Erben ... gemacht hast ... Untadeliger ... " Bei den Relativsätzen der ersten Zeilen, die eindeutig zur Anrede gehören, habe ich im Anschluß an die koptische Konstruktion die auch im Deutschen möglichen Verbalformen und Pronomina der 3. Person beibehalten (deutlicher: " der du ... hast entstehen lassen ...").

(2) Als " Du bist heilig (...) " wird das als liturgischer Gesang immer in griechischer Sprache vorgetragene " Heilig (heilig...) " ins Koptische übersetzt. So klingt in unserem Text schon gleich auf der ersten Zeile konkret jene Form der Lobpreisung an, in die das anaphorische Dankgebet einmündet.

Vor dir stehen [deine zwei Lebewesen, die Cherubim (13) und Seraphim]. Sechs Flügel hat der eine und sechs [der andere. Mit zweien (14) bedecken sie ihr Gesicht] aus Furcht, in das Bild [dieses Unsichtbaren] zu blicken. (15) [Und mit zweien bedecken sie] ihre Füße aus Furcht [vor Gott. (16) Und mit zweien fliegen sie], indem sie ausrufen einer [vor dem anderen (17) mit ...] und [nicht nachlassender] Zunge (18) [und sich nicht schließendem Mund]: Heilig, [heilig, (19) heilig ist der, der ist und] w[ar ...

Einzelbemerkungen

Zeile 1: Von großer Wichtigkeit ist ein Umstand, bei dem auch der Befund des Leningrader Stückes zu berücksichtigen ist. Beide Zeugen unseres Textes sind akephal erhalten. Während Crum und Brightman nun keinen Versuch unternahmen, den Anfang des Londoner Textes zu ergänzen, hat v. Lemm dies für den Leningrader sehr wohl getan. Sein Vorschlag ist aber schon deshalb unnehmbar, weil er ohne Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Platz gemacht worden ist. Bei beiden Ostraka ist jeweils wenigstens ein Teil der ersten Zeile erhalten, so daß man am Anfang nur so viel ergänzen kann, wie auf eben dieser einen Zeile verlorengegangen sein kann, aber keine Zeile davor rekonstruieren darf. Der Erhaltungszustand beider Ostraka läßt an dieser Feststellung keinen Zweifel. Bei dem Londoner Ostrakon ist sogar, wenn man die beiden Bruchstücke wieder zusammensetzt, beinah der ganze obere Rand in seiner ursprünglichen Form erhalten, wie der gerade Verlauf der oberen Kante zeigt. Leider ist auf der linken Hälfte ein großer Teil der Oberfläche abgesplittert, so daß hier Text verlorengegangen ist. Es kann aber vor der ersten Zeile, von der die rechte Hälfte weitgehend erhalten ist, keine weitere, später weggebrochene Zeile gestanden haben. Ähnlich liegt der Fall bei dem Leningrader Ostrakon ([1]), doch ist dort nur ein kürzerer Teil des oberen Randes in seinem ursprünglichen Verlauf erhalten geblieben, und zwar in der rechten Hälfte (von der Vorderseite aus gesehen). Auch hier haben wir ein Stück völlig gerade verlaufenden Randes, und es ist absolut ausgeschlossen, daß bei einem nachträglichen Bruch, zumal wenn

([1]) Nach der Reproduktion bei v. LEMM, *Ostrakon* eindeutig festzustellen.

dabei nur ein schmaler Streifen, wie er für eine Zeile (1) vorauszusetzen wäre, weggebrochen sein sollte, eine so regelmäßig verlaufende Kante entstanden wäre. Somit ist auch hier die obere Begrenzung der ursprünglichen Schreibfläche gegeben. Die nach dem Wiener koptischen Papyrus 4854 (früher 70) gemachte Ergänzung v. Lemms (2) " Es ist in Wahrheit würdig und recht, dich zu preisen, dir zu singen und dich zu verherrlichen " ist aufgrund ihrer Länge absolut indiskutabel, da sie eine Zeile vor dem erhaltenen Text voraussetzt, wie sie nach dem vorher Gesagten auf keinen Fall angenommen werden kann. Ebenso schließt aber auch der Befund der Londoner Bruchstücke eine solche Ergänzung aus, da sie hier ebensowenig Platz finden würde. Die Frage nach der Rekonstruktion der ersten Zeile möchte ich nun absichtlich offenlassen, da ich keine mögliche Ergänzung als sicher ansehen kann. Wie schon ein flüchtiger Blick auf den wieder abgedruckten Text zeigt, kann am Anfang nur ein ganz kurzes Sätzchen verlorengegangen sein. Aufgrund ihrer Kürze würde sich eine Wendung wie das [Σὲ] ἐπικαλοῦμαι des Der-Balaisa-Papyrus (3) empfehlen, wobei ich jedoch dem Plural **ⲧⲛ̄ⲉⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲕ** den Vorzug geben würde. Man mag dieser Ergänzung auch deshalb eine gewisse Wahrscheinlichkeit zubilligen, weil gleich darauf in der folgenden Zeile noch einmal Anklänge an den Der-Balaisa-Papyrus gesehen werden könnten, aber ich möchte noch einmal betonen, daß diese Ergänzung alles andere als sicher ist, zumal unser koptischer Text als ganzer keineswegs eine Parallele zu dem des Der-Balaisa-Papyrus darstellt. — Am Ende der Zeile hat möglicherweise das in der Leningrader Parallele erhaltene " Ewiger " gestanden.

Zeile 2: Den Anfang dieser Zeile unseres Londoner Textes ergänzt v. Lemm so (4): **[ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄] ⲉⲛⲉⲧ[ⲉ ⲛ̄]ⲥⲉ[ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ]** " Der das Sichtbare und das Unsichtbare geschaffen hat ". Im Leningrader Text wäre davon nur **ⲡⲉⲛⲧ[** erhalten, aber v. Lemm ergänzt hier ganz anders, da

(1) So v. Lemms Rekonstruktion.

(2) V. LEMM, *Ostrakon* 140. Der genannte Papyrus ist ein saïdisches Fragment der Gregoriusliturgie.

(3) Fol. I verso, l. 12, siehe C. H. ROBERTS and B. CAPELLE, *An Early Euchologion. The Dêr-Balizeh Papyrus Enlarged and Reedited* (Bibliothèque du Muséon 23; Löwen 1949) 20.

(4) V. LEMM, *Ostrakon* 141.

der Platz für die angeführte Ergänzung eindeutig zu kurz ist. Aber auch auf dem Londoner Ostrakon kann v. Lemms Text nicht gestanden haben. Zwar würde die erste Hälfte platzmäßig am Ende von Zeile 1 und dem Anfang von Zeile 2 unterzubringen sein, keinesfalls aber paßt der Schluß der Ergänzung in die kurze Lücke auf dem Londoner Ostrakon. Außerdem stört das ⲉ vor ⲛⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲁⲩ, das zudem mit dem Trenner bezeichnet ist (was v. Lemm, da die Trenner in Crums Ausgabe nicht wiedergegeben sind, nicht wissen konnte). Dies ⲉ wäre also viel eher als Endbuchstabe von ⲧⲁⲙⲓⲉ- anzusehen. Andererseits wird man v. Lemm wohl in der Annahme eines negativen Relativsatzes zur Ergänzung der beiden Lücken folgen müssen. Die erhaltenen Buchstaben lassen kaum eine andere Ergänzung zu. Allerdings müßte dieser Satz von äußerster Kürze sein, so daß wiederum nicht allzu viele Möglichkeiten in Betracht kommen. In idealer Weise würde ⲛⲉⲧ[ⲉ ⲛ̄]ⲥⲉ[ϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ] " die Nichtseienden " = " das Nichtseiende " die Lücke füllen, aber mit einem davor ergänzten [ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓ]ⲉ ergäbe sich kaum ein annehmbarer Sinn. Eine Aussage, nach der Gott die Schöpfung *aus* dem Nichtseienden geschaffen hat, würde zwar bestens in den vorliegenden Kontext passen, aber "der das Nichtseiende geschaffen hat " ist doch sehr ungewöhnlich. Und die Ergänzung eines Ausdruckes für " aus " (in erster Linie ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄) in korrekter Orthographie vor dem "Nichtseienden " ist wegen des deutlich erhaltenen ⲉ ausgeschlossen. Die Schreibung ϩⲉ für ϩⲛ̄ wage ich aber nicht anzunehmen, da unser Text sonst kein einziges Mal ⲉ für silbisches ⲛ hat. Immerhin ergibt sich zusammen mit dem folgenden Kolon " der sie alle hat werden lassen " eine so auffällige Verwandtschaft zu dem ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐξ οὐκ ὄντων καὶ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα παραγαγών des Der-Balaisa-Papyrus ([1]), daß man in unserem koptischen Text vielleicht eine später verderbte Übersetzung einer so oder ähnlich lautenden griechischen Wendung vermuten darf.

Zeile 3: Ergänzung der Lücken nach dem Leningrader Text; von den Worten am Zeilenbeginn ist dort nur]ⲏⲧ ⲙⲡⲕⲁϩ erhalten.

Zeile 4: Ergänzung der Lücken wiederum nach dem Leningrader Text. Von " sein Königreich " ist dort allerdings nur noch der

([1]) Fol. I verso, l. 15 ss. (Ed. ROBERTS-CAPELLE 20).

letzte Buchstabe (ⲟ) erhalten. v. Lemm hatte die Rekonstruktion des Leningrader Textes nach 1 Thess 2,12 vorgenommen. Zu "Leuchten" hat der Leningrader Text noch des Epitheton "leuchtend" (ⲉⲩⲣ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ), für das jedoch in dem Londoner der Platz zu fehlen scheint.

Zeile 5: Auch hier sind die ergänzten Wörter fast alle vollständig auf dem Leningrader Ostrakon erhalten, außer dem ⲡⲉϥ- (vor ⲉⲓⲛⲉ) und — wie schon gesagt — den beiden ersten Buchstaben von ⲉⲣⲟ. Mit dem Leningrader Text behalte ich auch die Form ⲫⲑⲟⲛⲉⲓ (statt ⲫⲑⲟⲛⲟⲥ) bei.

Zeile 6: Die Ergänzungen konnten großenteils wieder aus dem Leningrader Paralleltext übernommen werden. Von den am Zeilenschluß ergänzten Wörtern ist dort aber nur noch]ϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲙⲙⲁⲕ erhalten. Die Konstruktion könnte man sich auch anders denken als im oben gedruckten Text. Das im Londoner Text stehende " Jesus Christus, unser Herr " hat v. Lemm nicht in seine Rekonstruktion des Leningrader Textes, wo es in einer Lücke gestanden haben müßte, übernommen. Die Lücke muß ihm hierfür als zu kurz erschienen erschienen sein (1). Ich sehe keine Schwierigkeit, auch diese Worte auf dem Leningrader Ostrakon anzunehmen, kann aber zur Zeit kein endgültiges Urteil hierüber abgeben (2).

Zeile 7: Die Ergänzungen dieser Zeile, soweit sie vorgenommen werden konnten, stammen wiederum aus der Leningrader Parallele. Ob das ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ, das auf dem Londoner Ostrakon deutlich zu lesen ist, auch im Leningrader Text stand, ist nicht mehr festzustellen. Es müßte in einer Lücke gestanden haben, die v. Lemm wiederum so kurz ansetzt, daß es nach dieser Rekonstruktion dort keinen Platz gehabt hätte. v. Lemms Rekonstruktion ⲕⲗⲏⲣⲟ[ⲛⲟ|ⲙⲟⲥ ϩ]ⲓⲧⲙ schließt eine nähere Bestimmung zu "Erben" überhaupt aus, wie v. Lemm auch der Meinung ist, daß eine solche im Leningrader Text nicht gestanden zu haben scheint (3), aus Platzmangel, wie man vermuten darf. Mir scheint hingegen eine richtige Rekonstruktion des Leningrader Textes als ganzen

(1) Seine Ausführungen hierzu (v. LEMM, *Ostrakon* 143) geben darüber keinen näheren Aufschluß.

(2) Dies wegen der Unsicherheit über die ursprüngliche Form des Steines.

(3) v. LEMM, *Ostrakon* 143 f.

auch dieser Ergänzung sehr wohl den nötigen Platz einzuräumen, ohne daß ich jedoch schon definitiv dazu Stellung nehmen könnte. Nach dem Gesagten läßt sich auch die Lücke nach " Äonen " im Londoner Text nicht mithilfe des Leningrader schließen. Da diese recht kurz ist, könnte etwa ein Wort wie ⲧⲏⲣⲟⲩ "alle" in Frage kommen, doch haben wir darüber keine Sicherheit. Es ist auch nicht zu sehen, wie lang die Lücke genau ist. Statt des aus dem Leningrader Text übernommenen ϩⲓⲧ]ⲙ̄ könnte zweifellos auch ϩ]ⲙ̄ dort gestanden haben.

Zeile 8: Die Lücken sind nicht alle mit dem Leningrader Paralleltext zu schließen. Nach "der Untadelige" hat v. Lemm mit dem saïdischen Fragment der Gregoriusliturgie ([1]) ⲡⲁⲧⲧⲁⲩⲟϥ " der Unaussprechliche " ergänzt und nach " Gott " ⲙ̄ⲙⲉ " wahrer ". Letztere Ergänzung behalte ich bei, da schwerlich ein anderer Ausdruck zu finden ist, der sich so leicht auf dem geringen zur Verfügung stehenden Platz unterbringen läßt.

Zeile 9: Ergänzung der Lücken nach dem Leningrader Text. Dort hätte wiederum das bei uns erhaltene " Pantokrator " nach v. Lemm in der betreffenden Lücke keinen Platz gehabt ([2]). Auch über diese Annahme ist nach meiner Vermutung das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Zeile 10: Außer den beiden ersten Buchstaben der Zeile ist von den ergänzten Stellen diesmal nichts in der Leningrader Parallele erhalten. Statt " Erde " steht dort " Welt ". Als Objekt von " erlösen " hat v. Lemm ⲡⲧⲏⲣϥ̄ " das All " ergänzt, womit aber seine Übersetzung " den Menschen " nicht in Einklang steht. " Unser Herr " hat v. Lemm nicht ergänzt.

Zeile 11: Zur Ergänzung dieser Zeile kann der Leningrader Text praktisch nichts beitragen. Zwar folgt auch dort auf " Mächte " (ⲁⲣⲭⲏ) " Gewalten " (ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ), ich habe letzteres Wort aber wegen der Übereinstimmung der übrigen Glieder unserer Reihe mit denen von Kol 1,16 von dorther übernommen. Der Leningrader Text bringt eine andere Aufzählung, die mit " Engel " beginnt, wonach v. Lemm dann " Erzengel, Throne, Herrschaften " ergänzt hat.

Zeile 12: Der Anfang dieser Zeile ist nicht zu ergänzen. Unsicher ist auch, ob man das auf dem Leningrader Ostrakon

([1]) Vgl. oben S. 396.
([2]) v. Lemm, *Ostrakon* 144.

erhaltene "indem sie verherrlichen" (ⲉⲩ]ϯ ⲉⲟⲟⲩ) im Londoner Text voraussetzen soll. Nach seinem Platz im Paralleltext müßte es unmittelbar vor dem ersten erhaltenen Wort der Zeile gestanden haben. Am Zeilenende bietet der Leningrader Text eindeutig "deine beiden Tiere" ([1]).

Zeile 13: Die Ergänzung dieser Zeile habe ich nach Parallelstellen im Euchologion des Weißen Klosters vorgenommen ([2]). Zweifelhaft ist mir, ob man auch das ⲙⲉⲛ (nach ϩⲣⲁï) übernehmen soll ([3]), da mir der Text ohne diese Partikel besser in die Lücke zu passen scheint. Bei einer so langen Lücke und einem Wort von nur drei Buchstaben ist aber eine sichere Entscheidung nicht möglich. Vielleicht stand das Wörtchen auch in unserem Text, entsprechend dem Befund der Leningrader Parallele.

Zeile 14: Die im Londoner Text verlorenen Passagen sind diesmal im Leningrader so gut wie intakt erhalten und danach ergänzt.

Zeile 15: Die im Londoner Text fehlenden Stellen sind auch im Leningrader nur teilweise erhalten. Über die Ergänzung des Zeilenanfangs kann nun kein Zweifel bestehen ([4]). Unklar ist hingegen, ob am Schluß das "Gott, der Schöpfer (ⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ)" aus dem Leningrader Text Platz finden kann. Diese Frage, die ich nicht beantworten kann, hängt mit einer anderen zusammen, wie man sich nämlich die ursprüngliche Form des Ostrakons in seinem unteren Teil vorzustellen hat. Nachdem sich das Ostrakon im bisher behandelten Teil (Z. 1-15) leicht nach unten zu verjüngt haben muß, scheinen verschiedene Textpassagen im unteren

([1]) Frau Jelanskaja hat mir ausdrücklich bestätigt, daß v. Lemms Lesung "zwei", die mir nach der Reproduktion nicht sicher schien, richtig ist.

([2]) Emmanuel Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (Patrol. Orient. 28,2; Paris 1958) 288 [24] 3 ff. und 310 [46] 16 ff.

([3]) Dies ⲙⲉⲛ auch im Leningrader Text statt des ϩⲉⲛ bei v. Lemm (Mitteilung von Frau Jelanskaja).

([4]) Das ⲙⲉⲛ des Leningrader Textes, das nach Mitteilung von Frau Jelanskaja nach "und" wiederum anstelle des ϩⲉⲛ, das v. Lemm gelesen hatte, steht, übernehme ich nicht. Frau Jelanskaja sieht darin die koptische Präposition ⲙⲛ̄ "mit, und", hier zusammen mit ⲁⲩⲱ gebraucht. Das eventuell am Ende von Z. 13 zu ergänzende ⲙⲉⲛ kann aber nur die Partikel μέν sein (v. Lemm hatte an der entsprechenden Stelle des Leningrader Textes gleichfalls ⲁⲩⲱ vor dem von ihm gelesenen ϩⲉⲛ ergänzt).

Teil darauf hinzudeuten, daß die Zeilenlänge hier immer stärker abgenommen haben muß. Am deutlichsten spricht hierfür der Text von Z. 18/19. Das " war " steht unter dem ersten " heilig ", und die gemeinte Formel kann nur " Heilig, heilig, heilig ist der, der war und ist und kommen wird " sein. In der biblischen Quelle (Offb 4,8) folgt zwar auf das dreifache " heilig " zunächst " der Herr, Gott, der Allherrscher ", aber diese Glieder scheinen nicht in unseren liturgischen Text übernommen gewesen zu sein. Einmal ergäbe sich damit bei dem Londoner Ostrakon eine Zeilenlänge, die in diesem Teil des Ostrakons sehr unwahrscheinlich ist, und zum anderen folgt in der Leningrader Parallele gut erhalten auf das dritte " heilig " unmittelbar " der, der ist ... " Die Hauptschwierigkeit gegen die damit gegebene Annahme einer drastischen Verkürzung der Zeilenlängen gegen Ende des Londoner Ostrakons sehe ich darin, daß so schwerlich der vollständige Text des Leningrader Ostrakons (1) auf der Vorderseite des Londoner Ostrakons Platz gehabt haben kann. Die Rückseite war aber unbeschrieben (2). Die Annahme unregelmäßiger Zeilenlängen in diesem Teil des Ostrakons ist zwar keineswegs ausgeschlossen, sie beraubt uns aber zugleich eines entscheidenden Kriteriums für die Rekonstruktion des zerstörten Textes.

Zeile 16: Der verlorene Text ist wieder auf dem Leningrader Ostrakon vollständig erhalten, abgesehen von dem " und " am Anfang. Es wird sich keine Sicherheit darüber erreichen lassen, ob man dies Wörtchen ergänzen soll oder das vorher genannte " Demiurg ".

Zeile 17: Am Anfang möchte man mit v. Lemms Text und einer Parallele im Euchologion des Weißen Klosters (3) **ϩⲛ̄ ϩⲉⲛⲥⲡⲟⲧⲟⲩ ⲛⲁⲧⲕⲱ ⲛ̄ⲣⲱⲟⲩ** (bzw. **ⲕⲁ ⲣⲱⲟⲩ**) " mit nicht schweigenden Lippen " ergänzen. Doch geben zwei Umstände zu starken Zweifeln Anlaß. Einmal scheint im Leningrader Text gar nicht der hier angenommene Ausdruck für " schweigend " zu stehen (4), und zum anderen passen die auf dem Londoner Ostrakon erhaltenen

(1) Siehe unten S. 402.

(2) Auf der Rückseite findet sich die Zeichnung einer Heiligengestalt mit der Beischrift " Johannes der Täufer ".

(3) LANNE, *Euchologe* 310 [46] 25.

(4) Nach Frau Jelanskaja steht am Ende von Z. 6 der Rückseite **ⲕⲱⲧϥ̣** und nicht das **ⲕⲱ ⲛⲣ[ⲱⲟⲩ]**, das v. Lemm las.

Reste hierzu ebensowenig. Vor dem " und ", das das nächste Glied (" nicht nachlassende Zunge ") anreiht, ist auf dem Londoner Ostrakon vollständig ein ⲗ erhalten und davor der Rest eines Buchstabens, der mir ein ⲉ oder ⲑ gewesen zu sein scheint. Sollte der beschädigte Buchstabe ein ⲟ gewesen sein, dann könnte man zur Ergänzung an verschiedene Ausdrücke mit ⲉⲃⲟⲗ denken, etwa an ⲁⲧⲕⲁ ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ, das in einer Formel dieser Art belegt ist (1). Das Zeilenende ist wieder nach dem Leningrader Text ergänzt.

Zeile 18: Die verlorengegangenen Wörter sind wieder so gut wie vollständig auf dem Leningrader Ostrakon erhalten.

Zeile 19: Der bei uns fehlende Text ist auf dem Leningrader Ostrakon weit genug erhalten, um mit Sicherheit ergänzt werden zu können. Aus dem Leningrader Text geht auch hervor, daß der Ruf der vier Lebewesen von Offb 4,8 nicht vollständig in den liturgischen Text übernommen war, sondern nur — wie schon gesagt —: " Heilig, heilig, heilig ist der, der ist und war und sein wird. " Weiterhin ist, wie man aus der Zitation ersieht, das letzte Verb gegenüber der biblischen Quelle abgewandelt: Es heißt nicht — wie auch in der saïdischen Übersetzung der Johannesoffenbarung — " der, der ... kommt (bzw. kommen wird) ", sondern " der, der ... sein wird (ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ) ".

Zeile [20 ff.]: Aller Wahrscheinlichkeit nach hat auf der verlorenen Zeile 20 der Schluß des Zitats aus Offb 4,8 gestanden: " ... und der sein wird ". Auf dem Leningrader Ostrakon, wo der Text offensichtlich vollständig — wenn auch mit Lücken — erhalten ist (2), folgt noch: " Wir aber, deine [sünd]igen Diener, [stehen] heute vor dir. Mache uns würdig [und nimm an von uns unseren] (3) Lobpreis mit allen denen, die di[ch] preisen. " Ob diese Sätze, die unmittelbare Überleitung zum vom Volk oder Chor gesungenen Sanktus, ursprünglich auf dem Londoner Ostrakon gestanden haben, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit

(1) Lanne, *Euchologe* 346 [82] 23.

(2) Es sind Vorder- und Rückseite des Steines beschrieben, die Rückseite aber nur zur Hälfte.

(3) Ergänzung nach einer Parallele in der Matthäusanaphora (Lanne, *Euchologe* 348 [84] 3 f.). V. Lemm hatte gelesen und ergänzt: [ⲉϫⲓ ⲙⲡⲉ]ⲕⲥⲙⲟⲩ " zu empfangen deinen Segen ". Nach Frau Jelanskaja ist nur " ⲥⲙⲟⲩ erhalten, von dem ⲕ nicht das mindeste zu sehen ".

feststellen. Wenn die Zeilen im unteren Teil des Ostrakons in dem Maß immer kürzer wurden, wie das m. E. aufgrund der erhaltenen Passagen anzunehmen ist, dann muß das Zitat aus Offb 4,8 den Schluß des Textes gebildet haben. Wollte man danach noch die auf dem Leningrader Ostrakon erhaltene Überleitung zum vom Volk rezitierten Sanktus ansetzen, dann müßte das Londoner Ostrakon entweder eine ganz unerwartete Form gehabt haben oder in ganz unregelmäßiger Weise beschriftet gewesen sein. Wieweit der Text auf dem Londoner Ostrakon aber auch immer aufgezeichnet gewesen sein mag, daß er so weiterging wie im Leningrader Paralleltext, braucht man nicht zu bezweifeln. Vielleicht stand die Fortsetzung auf einem anderem Ostrakon. Möglicherweise betrachtete man auch das Zitat Offb 4,8 als einen gewissen Einschnitt, bei dem man den Text abbrechen oder leicht auf einem anderen Ostrakon fortsetzen konnte. Dafür könnte auch der eine der beiden Texte sprechen, die wegen ihrer verwandten Struktur hier noch zum Vergleich herangezogen werden sollen. Gemeint sind die Markusliturgie und die Matthäusanaphora. Diese beiden Texte haben mit dem Dankgebet der Ostraka von London und Leningrad gemeinsam, daß auf ihnen der Wortlaut des Sanktus schon vom Priester als Lobpreis der himmlischen Wesen zitiert wird, bevor er dann vom Volk rezitiert wird (1). In der Markusliturgie schließt mit dem vom Priester zitierten Sanktus der vom Priester still zu sprechende Teil des Dankgebetes. Die darauf folgende Überleitung zum allgemein rezitierten Sanktus ist ἐκφώνησις (2). Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß man den still gesprochenen Teil des Dankgebetes als eine gewisse Einheit ansah, womit es nicht notwendig nur den Abmessungen des Londoner Steines zuzuschreiben wäre, wenn der Text dort mit dem Zitat Offb 4,8 abgebrochen worden sein sollte.

Die Markus- und Matthäusanaphora geben uns aber noch einen anderen wichtigen Hinweis. Man hat das Zitat Offb 4,8

(1) In ähnlicher Weise auch eine Reihe äthiopischer Anaphoren, u. a. die der Apostel (vgl. z. B. *Prex Eucharistica* 147).

(2) Vgl. z. B. R.-G. Coquin, *L'anaphore alexandrine de saint Marc*, in *Le Muséon* 82 (1969) 324. In der ἐκφώνησις stimmt die Cyrillusliturgie noch mit der Markusliturgie überein, aber im vorausgehenden Priestergebet fehlt der Abschnitt mit dem Gesang der zwei Lebewesen und der Zitation des Sanktus.

auf dem Londoner Ostrakon für eine ungewöhnliche Form des liturgischen Sanktus gehalten (1). Diese Annahme ist kaum richtig. Wir haben es bei dem Dankgebet der Ostraka von London und Leningrad mit einem Text gleicher Struktur wie dem Dankgebet der Markus- und Matthäusanaphora zu tun, in denen zunächst im Text des Priesters der Lobgesang der himmlischen Wesen genannt wird und dann, nach einer entsprechenden Überleitung, das Sanktus vom Volk gesungen wird. Unterschiedlich ist — in den hier betrachteten Gemeinsamkeiten — nur die Form des vom Priester zitierten Lobpreises der himmlischen Wesen. In der Markus- und Matthäusanaphora hat er die gewöhnliche Form des Sanktus in der ägyptischen Liturgie (2), im Dankgebet der Ostraka von London und Leningrad die Form des etwas abgewandelten Zitats aus Offb 4,8, die diesem Text eigentümlich ist. Der an dieser Stelle vom Priester zitierte Lobgesang der himmlischen Wesen ist aber nicht das Sanktus, mit dem das anaphorische Dankgebet schließt. Das eigentliche Sanktus bietet uns weder das Londoner noch das Leningrader Ostrakon. Für die Annahme, daß es dort anders gelautet hätte als in Ägypten üblich, haben wir keinen Anhaltspunkt. Daß der aus Offb 4,8 entlehnte Gesang der himmlischen Wesen nicht das liturgische Sanktus gewesen sein kann, wird zusätzlich durch die koptische Sprache dieses Zitats unterstrichen. Das liturgische Sanktus wurde in Ägypten immer und wird heute noch in griechischer Sprache gesungen. Damit stimmt auch der Befund der Matthäusanaphora überein. Der im Text des Priesters zitierte Lobpreis der himmlischen Wesen ist dort natürlich, wie seine Umgebung, koptisch (3), das vom Volk gesungene Sanktus dann griechisch (4). Engste Parallelität zwischen der Matthäusanaphora und dem Dankgebet der Ostraka von London und Leningrad herrscht auch in der Überleitung zum Gesang des Sanktus. Der

(1) So eindeutig Brightman bei CRUM, *Coptic Ostraca* 2b, Anm. 10 zu Nr. 4. Aber auch *Prex Eucharistica* 141 müssen Zwischentitel und Druckanordnung dem Leser suggerieren, daß er es hier mit dem Sanktus zu tun hat.

(2) Diese lautet: " Heilig, heilig, heilig, Herr Sabaoth. Himmel und Erde sind voll deiner heiligen Herrlichkeit. "

(3) LANNE, *Euchologe* 346 [82] 26 ff.

(4) Ebd. 348 [84] 7.



Britisches Museum, Ägyptische Abteilung, Nr. 32 799 und 33 050
(Maßstab 1:1,5)

Text der Matthäusanaphora (1) stimmt mit dem des Leningrader Ostrakons weithin wörtlich überein. Diese auf dem Leningrader Exemplar unseres Textes deutlich erhaltene Überleitung zum Sanktus unterstreicht noch einmal, daß das Zitat aus Offb 4,8 am Schluß unseres Textes nicht als das liturgische Sanktus verstanden werden darf (2).

Hans QUECKE S. J.

(1) Ebd. 348 [84] 2-6.

(2) In der Veröffentlichung der Londoner Holztafel Nr. 54 036 (oben S. 40 ff.) sind zwei Versehen zu berichtigen: Man lese auf Zeile 15 des koptischen Textes (S. 44) **ⲛⲉⲧⲛ ⲛⲟⲩⲕ ⲛⲉ** (nicht **ⲡⲉ**) und in der Übersetzung (S. 45, letzte Zeile) "dankte dafür (darüber), *heiligte es,* brach es (usw.)".

Les prières presbytérales des matines byzantines

Dans un article précédent qui parlait des prières des vêpres, nous avions appelé ces prières tout simplement « sacerdotales » (1). Depuis lors, une réflexion ultérieure sur l'argument, concrétisée dans notre communication à la XVIIIe Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge de Paris: « *Le sacerdoce ministériel dans les prières secrètes des vêpres et des matines byzantines* », nous a amené à considérer l'adjectif « sacerdotales » comme vraiment impropre. Des neuf prières des vêpres et des treize prières des matines, que le prêtre récite en secret, seule la dernière de chaque série, c'est à dire la prière d'inclination de la tête ou de bénédiction, peut être dite proprement sacerdotale; en effet, cette prière qui puise son thème dans la bénédiction aaronique de Num 6,22-27, supposait un médiateur entre la divinité et le peuple. Toutes les autres prières des vêpres et des matines, soit celles qui précédaient les antiphones psalmiques, soit celle qui accompagnait la litanie finale, tout en étant l'apanage du prêtre célébrant, de par leur texte auraient pu être prononcées par n'importe quel membre de l'assemblée; et en disant cela nous songeons aux communautés de moines dépourvues de presbytres.

Dans le présent article nous nous occuperons des treize prières prononcées à voix basse par le prêtre pendant l'exécution de l'office de l'ὄρθρος ou matines. Les douze premières prières sont dites pendant que le lecteur récite l'hexapsalmos introductoire aux matines (les psaumes 3, 37 et 62; 87, 102 et 142) ou plutôt pendant qu'il récite les trois derniers psaumes. La treizième prière est dite en silence, à la fin de l'office, pendant que le prêtre et le peuple inclinent la tête sur l'invitation du diacre. Nous nous référerons à ces prières tout au long de cet article par le numéro d'ordre qu'elles ont dans l'Euchologe de Goar aussi bien que dans l'Euchologe actuel (2), écrit en chiffres arabes et mis entre crochets carrés: [1], [2], [3], ... [13].

(1) *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, dans OCP, XXXVII (1971), pp. 85-124; nous ferons souvent référence à cet article par *Prières des Vêpres* ou encore par PV.

(2) J. Goar, Εὐχολόγιον sive *Rituale Graecorum* ..., Venise 1730, pp. 39-42 et 44; Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Rome 1873.

A cette série de prières nous ajouterons trois prières qui se trouvent dans les anciens euchologes manuscrits: celle des catéchumènes et la première et seconde des fidèles; nous les appellerons respectivement [**XII**], [**XIII**] et [**XIV**]. Ces prières ont disparu de l'Euchologe actuel; Goar les donne encore parmi les « variae lectiones » ([1]).

Au contraire, nous ne traiterons pas des autres prières plus récentes et manquant dans les euchologes anciens: « *Sauve ton peuple* », dite après l'évangile festif, et celle de l'ecténie.

Voici la liste des prières des matines avec leur incipit:

Table I. – Liste des prières des matines

Récitées actuellement pendant le hexapsalmos (Goar, 39-42):

[1] Εὐχαριστοῦμέν σοι Κ. ὁ Θ. ἡμῶν τῷ ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς...
[**2**] Ἐκ νυκτὸς ὄρθριζει... Δικαιοσύνην καὶ ἁγιασμόν ἐπιτελεῖν...
[**3**] Ἐκ νυκτὸς ὄρθριζει... Δίδαξον ἡμᾶς ὁ Θ. τὴν δικαιοσύνην...
[**4**] Δέσποτα ὁ Θ. ὁ ἅγιος καὶ ἀκατάληπτος ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους...
[**5**] Ἀγαθῶν θησαυρέ, πηγὴ ἀένναος, πάτερ ἅγιε, θαυμαστοποιέ...
[**6**] Εὐχαριστοῦμέν σοι Κ. ὁ Θ. τῶν σωτηρίων ἡμῶν ὅτι πάντα...
[7] Ὁ Θ. καὶ πατὴρ τοῦ Κ. ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ἐξαναστήσας ἡμᾶς...
[**8**] Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου ῥαθυμίαν ἀποσκέδασας ἀφ' ἡμῶν...
[**9**] Λάμψον δέσποτα φιλάνθρωπε ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν...
[**10**] Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ τὴν διὰ μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἀνθρώποις...
[11] Ὁ Θ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ τὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ὑποστησάμενος δυνάμεις...
[**12**] Αἰνοῦμεν, ὑμνοῦμεν, εὐλογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμεν...

Ne sont plus employées (Goar, « variae lectiones », 45):

[**XII**] Εὐλόγησον καὶ νῦν Κ. τοὺς δούλους σου τοὺς κατηχουμένους...
[**XIII**] Κ. Κ. σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ...
[**XIV**] Τῇ διατάξει σου Κ. διαμένει ἡμέρα...

A conservé sa place primitive, après les litanies de la fin (Goar, 44):

[**13**] Κ. ἅγιε ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν...

([1]) O.c., p. 45.

Au sujet des prières des matines nous devons répéter la remarque faite pour les prières des vêpres: nous ne sommes pas les premiers à les étudier. D'autres se sont intéressés au problème que suscitent ces prières par le fait qu'elles ont occupé des places bien différentes à l'intérieur de l'office, comme en témoignent de nombreux manuscrits, tout au long de l'histoire de la formation de l'office byzantin, pour se fixer, à l'époque des premiers euchologes imprimés, dans un schéma qui n'est ni logique ni primitif (1).

Comme cela a été fait pour les prières des vêpres, nous réétudierons la question en analysant le plus grand nombre possible de manuscrits. En nous basant sur les textes publiés par Dmitrievsky (2), sur les mss des Bibliothèques Vaticane, de Grottaferrata, de Leningrad et Synodale de Moscou, que nous avons pu consulter sur place, sur les micro-films ou transcriptions à main de notre ami A. Jacob (à qui va toute notre reconnaissance), ainsi que sur nombre de références puisées dans l'œuvre de P. Trempelas déjà citée, nous pensons pouvoir poser au sujet de la destination primitive des prières secrètes des matines le même problème que nous nous posions au sujet de celles des vêpres (PV, p. 85): quel

(1) *a*) A. A. Dmitrievsky, *Útrennia molitvy*, dans *Rukovódstvo dliá sél'skih pástyrei*, XXXI (1886), n. 42, pp. 180-192; — *b*) M. Skaballanovich, *Tólkovy Tipikón*, I, Kiev 1910, pp. 375-386; II, Kiev 1913, pp. 205-208; — *c*) Ambrosios Stavrinos, Μελέτη ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν τοῦ λυχνικοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου, Constantinople 1923. — *d*) N. Borgia, Ὡρωλόγιον, dans OC, XVI (1929), pp. 209-218; — *e*) P. Trempelas, Αἱ εὐχαὶ τοῦ ὄρθρου καὶ τοῦ ἑσπερινοῦ, dans Θεολογία, Athènes, XXIV-XXV (1953-4); reimprimé dans Μικρὸν εὐχολόγιον, t. 2, Athènes 1955, pp. 188-247: nous citerons cette dernière édition; — *f*) N. D. Uspensky, thèse inédite de l'Académie Ecclésiastique de Leningrad sur l'histoire de l'office byzantin, que malheureusement nous n'avons pu que feuilleter par manque de temps.

(2) A. A. Dmitrievsky, *Opisánie liturgicheskih rúkopisei khraniáshchihsia v bibliotékah pravoslávnago Vostóka*, II: Εὐχολόγια, Kiev 1901; de cette œuvre monumentale, dont l'auteur avait publié trois volumes jusqu'en 1917 (le troisième est resté incomplet), nous avons vu classés dans le fond dmitrievskogo de la section des manuscrits de la Bibliothèque Publique de Leningrad (fond de plus de 20.000 feuillets inédits de Dmitrievsky) l'index et une grande partie du matériel réuni pour un quatrième et un cinquième volume. Le quatrième volume aurait été consacré aux euchologes du Vatican, de Grottaferrata, de la Bibl. Nat. de Paris, etc. tandis que le cinquième aurait contenu les euchologes slaves méridionaux.

sens et quel rôle peuvent avoir ces douze prières sacerdotales, rédigées au pluriel et donc au nom de l'assemblée, dites d'affilée, à voix basse, pendant l'hexapsalmos du début des matines?

La réponse, qu'on nous permette d'anticiper les conclusions de l'article, est la même que pour les vêpres. Elle doit venir du fait que l'Euchologe actuel n'est qu'un remaniement plutôt superficiel, de l'ancien Euchologe de Constantinople, dont nous conservons pas mal d'exemplaires et que nous allons examiner dans la IIe partie. L'Euchologe de Constantinople correspondait naturellement à l'office local; office d'après le témoignage de Symeon de Thessalonique en voie de disparition au XVe siècle. Cet office nous est bien connu grâce au même Syméon: c'était la fameuse ᾀσματικὸς ἀκολουθία, et dans notre cas l'ᾀσματικὸς ὄρθρος (1). Il existe toute une série de travaux sur cet argument (2); nous-mêmes nous en avons parlé au sujet des antiphones des vêpres (PV, pp. 112, 118-122). Voici un schéma très simplifié de cet office férial constantinopolitain:

Table II. – ASMATICOS ORTHROS

I. OFFICE DANS LE NARTHEX:

1er antiphone fixe: Ps. 3,62 et 133
2e à 7e antiphones: variables (3)
8e antiphone: *Benedicite* (Dan 3,57...) et entrée dans la nef

(1) *De Sacra Precatione*, ch. 349-351 (PG 155, 636C-649D); un commentaire de ce texte: I. FOUNTOULIS, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης, Thessalonique 1066, pp. 156 ...

(2) Outre les auteurs cités à la note 4: E. ANTONIADES, Περὶ τοῦ ᾀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς, dans Θεολογία, XX-XXII (1949-51), sp. XXI, pp. 198-200; 399-346; OLIVER STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, IX-X, pp. 175-202; et surtout J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise* (= OCA, nn. 165, 166), Roma 1962, 1963.

(3) L'existence des antiphones 2-7 n'est évidente qu'à partir du ms musical *Athen. 2061*, qui est du XIV-XVe s. et du témoignage indirect de nos euchologes, plus explicite pour les vêpres que pour les matines d'ailleurs; cf. *Prières des Vêpres*, pp. 119-124; nous reviendrons sur la question dans la IIe partie de cet article, qui doit paraître dans un prochain numéro des *OCP*.

II. Office dans la nef:

Ps 50 chanté avec tropaire propre à chaque fête
Ps 148-150 (suivis du *Benedictus* d'après Syméon)
Gloria in excelsis, trisagion, (tropaire), entrée dans le sanctuaire

III. Office dans le sanctuaire:

Prokeimenon, (évangile dominical)
Litanie des catéchumènes
Deux prières des fidèles
Synaptie des demandes
Bénédiction sur les fidèles inclinés
Renvoi (¹).

A ce schéma d'office correspondent donc nos prières dans les mss les plus anciens (*Barb. gr. 366, Leningrad 226, Coislin 213*, etc.): [1] à [8] aux antiphones, [10] au Ps 50, [11] aux Ps 148-150, [9] à l'évangile, [**XII**], [**XIII**], [**XIV**] et [**12**] aux différentes litanies et [**13**] à la bénédiction. Naturellement, une analyse des différents mss, avec leur grand nombre de variantes, s'impose. Nous laissons ce travail pour la seconde partie de notre article: par un processus semblable à celui des vêpres (PV, pp. 114 et ss. et 123 et ss.) l'Euchologe de Constantinople a été adapté à l'office palestinien du matin et cette opération, qui a duré des siècles, a laissé d'innombrables témoignages dans les mss liturgiques.

Pour le moment, nous allons parcourir le texte de ces prières, dont nous ne connaissons pas les origines (²) mais que nous trouvons groupées, dans l'ordre actuel, à partir des plus vieux euchologes byzantins connus, aux environs du IXᵉ siècle.

(¹) Cf. le schéma un peu différent de J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, I, pp. xxiii-xxiv.

(²) Cf. cependant J. Mateos, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien*, XI (1961), pp. 26-27; et notes cyclostylées: *De orthro seu matutino byzantino* (Pontificio Istituto Orientale. Roma): seules [6], [7] et [8] seraient d'origine constantinopolitaine.

Ière PARTIE: LE TEXTE DES PRIÈRES DES MATINES

Ière PRIÈRE DES MATINES

prière du Ier antiphone: Ps 3 . 62 . 133

[1] 1 *Nous te rendons grâces, Seigneur notre Dieu*
2 *De nous avoir fait sortir de nos lits*
3 *Et d'avoir mis sur nos lèvres ces paroles de louange* = cf. Ps 70,8
4 *Pour adorer et invoquer ton saint nom* = cf. Ps 74,2b
5 *Et nous te supplions par la compassion dont tu as toujours usé envers nos vies*
6 *Envoie maintenant ton secours* = cf. Ps 19,3
7 *Sur ceux qui se tiennent en face de ta sainte gloire*
8 *Et qui attendent de toi pitié en abondance*
9 *Et accorde à ceux qui te servent toujours avec crainte et amour*
10 *De louer ton inénarrable bonté* (*).

Doxologie: *Parce qu'à toi conviennent toute gloire, honneur et adoration,*
Père et Fils et Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

La référence de cette prière aux psaumes 3, 62 et 133 n'est pas trop évidente: Ps 3,6 parle du coucher, du sommeil et du lever, mais non pas comme des actions qu'on attribue à Dieu, comme le fait la prière au v. 2, mais plutôt comme des moments de la vie de l'homme où l'on sent la protection de Dieu. Le Ps 3 pourrait être nocturne aussi bien que matinal puisque le coucher est rappelé ensemble avec le lever, mais nous pensons que la note prédominante est précisément celle du lever.

Le Ps 62 est un psaume traditionnel du matin: il est le seul psaume de l'office du matin du livre II des Constitutions Aposto-

(*) variante grecque (cf. P. TREMPELAS, *Mikron Euchologion*, t. 2, Athènes, 1955, p. 209):
9 *Et accorde-leur avec crainte et amour*
de toujours te servir
10 *Te louer, te chanter et adorer ton inénarrable bonté.*

liques (1). Le πρός σε ὀρθρίζω du v. 2 des Septante lui donne un caractère nettement matinal, quoique le mot ὄρθρος lui-même ayant changé de sens dans le temps n'indique pas une heure; le texte hebreu *ashakharekha* pourrait avoir un sens différent. Seul l'espagnol «madrugar», qui fait abstraction du moment exact du lever, mais qui met l'accent sur le fait de se lever plus tôt que de règle, indiquant un certain empressement, dans le cas présent, pour la louange de Dieu, nous semble donner son vrai sens au verset en question. Le v. 7 par contre parle d'une méditation nocturne dans le lit.

Le Ps 133 est un psaume typiquement nocturne dans d'autres traditions liturgiques: chez les Chaldéens (2) il ouvre, ensemble avec le Ps 3, la psalmodie nocturne; de même chez les Syriens, les Coptes, etc. Chez les Romains il fait partie de la psalmodie des complies. Le psaume est une invitation à la louange pour ceux qui passent la nuit dans le temple, mais nous pensons que la louange n'est pas circonscrite à la nuit elle-même.

Si le Ps 62 n'est pas une interpolation postérieure, le groupe des trois psaumes (3,62,133) est bien l'introduction à une vigile prématinale, composée de psaumes et de prières. Ses ancêtres pourraient être l'office des «Douze Psaumes» des moines égyptiens (3), ansi que la vigile des *monazontes* et de *parthenai* d'Egérie (4), tenue les jours ordinaires à l'intérieur de l'Anastasis, avant l'arrivée de l'évêque. Elle aurait un caractère monastique et non populaire.

Si par contre le Ps 62 n'était pas à sa place, les Ps 3 et 133 nous orienteraient plutôt vers la vigile nocturne ou *mesonyktion* de la tradition monastique cappadocienne et qui serait à l'origine de la première partie de l'orthros palestinien en usage aujourd'hui chez les Byzantins. Nous préférons opter pour la première hypothèse, celle de la vigile prématinale.

(1) F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, p. 171, 59,2.

(2) J. Mateos. *Lelia Sapra. Un essai d'interprétation des matines chaldéennes* (= OCA, n. 156) Rome 1959; et du même auteur, *Office de minuit et office du matin chez St. Athanase*, dans OCP, XXVIII, 1 (1962), pp. 176-178.

(3) Jean Cassien, *De Institutis coenobiorum*, II, 3, éd. Petschenig, CSEL, p. 19...

(4) Éthérie, *Journal de voyage* (= SC, n. 21), Paris 1948, p. 189.

Le vieil Euchologe prévoyait encore un ou deux offices de cinq prières (trois pour autant d'antiphones, une quatrième d'apolysis et une cinquième d'inclination): la Παννυχίς [1] et le Μεσονυκτικόν, entre les vêpres et les matines. La Pannychis, appelée parfois *Mega Hesperinon* (et *Presbeia* en Italie Méridionale) semblait réservée aux fêtes et au Carême; ainsi le codex *Barberini 336*, qui a le Mesonykticon entre vêpres et matines, renvoit la Pannychis après l'Epiphanie, au début du Carême; *Leningrad 226 (Uspensky)* a aussi le Mesonykticon entre les vêpres et les matines mais il lui manque la Pannychis; *Grottaferrata G.b. 1* possède la Pannychis et le Mesonykticon ensemble, entre les vêpres et les matines. Nous esperons traiter de ces offices nocturnes dans un prochain article, mais pour le moment qu'il suffise de savoir que le cursus constantinopolitain de nos euchologes ne considérait pas l'orthros comme un office de la nuit.

La prière [1] elle-même est une action de grâces pour avoir été appelés à la louange et à l'adoration du nom de Dieu, ainsi qu'une supplication pour obtenir bienveillance et en même temps grâce pour continuer à louer Dieu. Les sujet-objets de la prière se tiennent en face de la gloire de Dieu. Celà est peut-être une référence au Ps 133: « *Vous qui vous tenez dans la maison du Seigneur tout au long de la nuit* ». La présence glorieuse du Seigneur était limitée au temple de Jérusalem: la *Shekinah*, mais d'autre part, déjà Isaïe l'avait vue étendue à toute la terre, et cette perspective universelle était admise au temps du Christ dans la piété juive, qui dans la première *berakah* du *Shema' Israël*, le *Yotser*, récitait le texte du *Sanctus* suivi de son appendice: « *La terre entière est remplie de sa gloire* » (Is 6,3); il est vrai que le texte d'Ezéchiel 3,12 suivait, en limitant la « prophétie » d'Isaïe: « *Bénie soit la gloire du Seigneur, de son lieu* » [2].

(1) J. GOAR, en parle sans donner les textes, cf. p. 15 ad calcem; cf. aussi notre article *Prières des Vêpres*, p. 96, note 1.

(2) A. HANGGI-I. PAHL, *Prex eucharistica*, Fribourg 1968, p. 36...; et L. BOUYER, *Eucharistie*, Tournai 1966, p. 66...; ces deux ouvrages citent David HEDEGARD, *Seder R. Amram Gaon*, Part I, Hebrew Text with critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction, Lund 1951: il s'agit d'un recueil de prières juives datant du IXe s., mais auxquelles on attribue un âge multiséculaire, voire allant jusqu'à l'époque de la *Mishnah*, au début de notre ère. Cf. notre article *Prières des Vêpres*, p. 91-92 et ss.

Cette prière est d'une manière caractéristique une prière d'introduction à l'office; au contraire de celle qui lui correspond aux vêpres (PV, p. 88-89), elle n'est pas une collecte psalmique au sens propre du terme. Nous verrons dans la suite que les huit premières prières des matines, tout en accompagnant des antiphones psalmiques, développent des thèmes non psalmiques.

2e PRIÈRE DES MATINES
prière du 2e antiphone

[2] 1 *Du profond de la nuit s'éveille notre esprit vers toi, ô notre Dieu, parce que tes commandements sont lumière pour la terre* = Is 26,9; cf. Ps 62,2

2 *Apprends-nous à pratiquer dans la crainte de toi la justice et la sainteté* = cf. 2 Cor 7,1

3 *C'est toi en effet que nous glorifions comme notre vrai Dieu*

4 *Incline ton oreille et exauce-nous* = Ps 85,1; cf. Ps 16,6b

5 *Et souviens-toi, Seigneur, de tous ceux qui sont présents et prient avec nous: de chacun par son propre nom*

6 *Et sauve-les par ta puissance*

7 *Bénis ton peuple et sanctifie ton héritage* = Ps 27,9; cf. Ps 28,11b

8 *Donne la paix au monde qui est tien, à tes églises, aux prêtres, à nos rois et à tout ton peuple.*

D *Parce que béni et glorifié est ton très honorable et magnifique nom, Père et Fils et Saint-Esprit...*

Cette deuxième prière débute par une citation d'Isaïe assez proche comme sens du Ps 62,2 du premier antiphone. Dans l'office monastique palestinien, aujourd'hui en usage dans toute l'Eglise byzantine, l'orthros débute aussi, après l'hexapsalmos, par le cantique d'Isaïe (Is 26,9-10, 11b, 15), chanté assez solennellement avec alternance d'*alleluia*.

Notre prière et le cantique d'Isaïe de l'orthros monastique n'ont en commun que ce premier verset, qui d'ailleurs est un thème classique de la prière chrétienne aussi bien que juive: la lumière physique comme symbole de la lumière spirituelle, qui est la révélation de Dieu: la Torah pour les juifs, le Christ pour les chrétiens (1).

(1) Cf. la seconde bénédiction devant le *Shemaʿ*, le *Ahabah:* A. Hänggi-I. Pahl, l.c.; et L. Bouyer, l.c.

Rien d'étonnant que les deux traditions byzantines, c. à d. constantinopolitaine et palestinienne, coïncident en adoptant le verset d'Isaïe. En tout cas, nous pensons pouvoir affirmer que notre prière ne dépend pas de la tradition palestinienne.

Le v. 3 souligne le fait de l'unicité de Dieu; thème banal pour les chrétiens mais qui suggère une parenté avec la confession de foi du *Shema' Israel* (Deut 6,4), noyau de la prière du matin et du soir: « *Ecoute Israël: Yahveh est notre Dieu, Yahveh seul* » [1].

Au v. 5 on fait allusion à des prières des fidèles qu'on recommande à Dieu et pour lesquels le célébrant se fait l'intermédiaire.

Le caractère sacerdotal de la prière s'accentue aux vv. 7 et 8, qui sont une bénédiction sacerdotale textuellement très proche de la prière « *opisthambonos* » (prière de derrière l'ambon) à la fin de la messe et aussi de la prière du deuxième antiphone de la messe. Cette prière de bénédiction sur le peuple, qui trouverait sa place normale à la fin de l'office (prière [**13**] à la fin des matines et [**9**] à la fin des vêpres: cf. notre article pp. 99...), nous pose un sérieux problème alors qu'elle est placée à cet endroit-ci, ainsi que la prière du deuxième antiphone de la messe d'ailleurs. Peut-on dire que ces deux versets de bénédiction ont été ajoutés aux six premiers, qui eux étaient aussi un ensemble de deux prières? En effet, 1-3 est une invocation autour de la lumière spirituelle, tandis que 4-6 est une prière d'intercession. 7-8 est une bénédiction sur le monde et sur l'Eglise.

Cette prière est un résumé de tout l'ensemble de la prière juive du matin et du soir:

a) lumière divine bienfaisante
b) reconnaissance de l'exclusivité de Dieu
c) demande de biens
d) bénédiction divine.

Mais, quoique qu'il en soit des explications possibles de son origine, la prière existe telle-quelle, et au même endroit, depuis les premiers euchologes connus, c. à d. depuis le VIII[e] s.

(1) Cf. la seconde bénédiction devant le *Shema'*, le *Ahabah:* A. Hänggi-I. Pahl, l.c.; et L. Bouyer, l.c.

3e PRIÈRE DES MATINES
prière du 3e antiphone

[3] 1 *Du profond de la nuit s'éveille notre esprit vers toi, ô notre Dieu, parce que tes commandements sont lumière pour la terre* = Is 26,9; cf. Ps 62,2
2 *Enseigne-nous, ô Dieu, ta justice, tes ordres et tes jugements* = cf. Ps 118,12^{b}. 26^{b}. 135^{b}
3 *Illumine les yeux de nos intelligences, que jamais nous ne nous endormions dans les péchés qui mènent à la mort* = Ps 12,4^{b}; cf. Eph 1,18
4 *Chasse toute obscurité de nos cœurs*
5 *Fais-nous la grâce du soleil de justice*
6 *Et garde notre vie hors de danger dans le sceau de ton Esprit Saint*
7 *Dirige nos pas dans le chemin de la paix* = Ps 118, 133; cf. Ps 39,3^{c}; Is 59,8; Ps 13,3^{1}
8 *Accorde-nous un matin et toute une journée dans la joie*
9 *Pour que nous t'adressions les prières matinales.*
D *Car à toi revient la puissance, à toi le règne, la force et la gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...*

La prière du troisième antiphone, après un début identique à celui de la prière précédente, c. à d. la citation d'Isaïe 26,9, suit un tout autre chemin; elle développe cette citation suivant un fil logique: *enseigne-nous tes commandements, éclaire-nous, chasse l'obscurité, accorde-nous le soleil pour marcher dans la voie droite, donne-nous la joie tout au long du jour... pour pouvoir te prier.*

Cette spiritualité faite de lumière, de paix et de joie n'est pas étrangère à Saint Basile, qui voyait dans la prière du matin la consécration à Dieu des premiers mouvements de l'esprit et de l'intelligence comme source de joie (1). Cette spiritualité est restée traditionnelle dans le monachisme byzantin postérieur, p.ex. en Sicile au XIIe s., où Saint Luc, archimandrite de Messine, commente l'effet de la joie lumineuse et débordante que doit produire dans le moine le chant du Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν (Ps 117) au début

(1) *Regulae fusius tractatae* 37,3 (PG 31,1013 B).

des matines festives, dans des tons si poussés qu'on arrive à soupçonner en lui une expérience mystique assez proche de l'extase (1).

Qu'il nous soit permis ici de citer la partie centrale de la seconde *berakah* avant le *Shema'*, dans le texte du *Seder R. Amram Gaon* (2), l'*Ahabah* dont nous avons déjà parlé:

... et mets dans nos cœurs de comprendre,
d'écouter, d'apprendre et d'enseigner,
d'être attentifs à accomplir avec amour toutes les paroles d'instruction
contenues dans la Torah.
Eclaire nos yeux à tes commandements,
que la Torah s'attache à nos cœurs,
et que nos cœurs soient unis pour craindre ton Nom,
de sorte que nous ne soyons pas couverts de honte,
ni abattus à jamais,
car nous avons mis notre confiance dans ton grand, saint et redoutable Nom:
puissions-nous nous réjouir et trouver le bonheur dans ton salut,
et que ta miséricorde et ta grâce ne nous abandonnent jamais.
Et que la paix vienne sur nous des quatre coins de la terre...

Nous pensons que la parenté entre notre prière [3] et cette rédaction de l'*Ahabah* est réelle. Rappelons que la fidélité de la piété juive aux mêmes schémas d'idées dans les prières traditionnelles ne comporte pas pour autant des textes fixés une fois pour toutes: une même prière peut avoir, et a, des rédactions multiples (3).

4e PRIÈRE DES MATINES
prière du 4e antiphone

[4] 1 *Seigneur Dieu, saint et insaisissable*
2 *Qui as dit à la lumière de luire dans les ténèbres* = 2 Cor 4,6
3 *Qui nous a fait prendre du repos dans le sommeil de la nuit*

(1) M. ARRANZ, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine* (= OCA, 185), Rome 1969, p. 292.
(2) L.c. de Hänggi et de Bouyer.
(3) À ce sujet cf. *Prières des Vêpres*, p. 98.

4 *Et qui nous as fait nous lever pour glorifier et supplier ta bonté*
5 *Mu par ta propre miséricorde*
6 *Accepte nous qui à présent t'adorons et te remercions dans la mesure de nos forces*
7 *Et accorde nous toute les demandes pour notre salut*
8 *Déclare nous fils de lumière et du jour* = cf. 1 Thess 5,5
9 *Et héritiers de tes biens éternels*
10 *Souviens-toi, Seigneur, dans l'abondance de tes miséricordes, de tout ton peuple, de ceux qui sont ici présents et qui prient avec nous et de tous nos frères*
se trouvant sur terre ou sur mer ou en tout lieu de ta domination, et qui implorent ton amour des hommes (philanthropie)
et ton aide
11 *Et à tous dispense ta grande pitié*
12 *Afin que sauvés dans l'âme et dans le corps*
13 *Persévérant toujours dans la confiance* (parrîssia)
D *Nous louions ton Nom merveilleux et béni,*
Père et Fils et Saint-Esprit...

La citation de 2 Cor 4,6 ne fait que reprendre un thème fixe de la prière du matin et du soir: Dieu ordinateur des phénomènes célestes et de la succession jour-nuit pour le bien de l'homme; les ténèbres aussi sont bonnes, puisque Dieu les a créées pour le repos. Cette affirmation est le point de départ du *Yotser;* nous avons traité ce thème au sujet de la prière [7] des vêpres (pp. 96-98).

Suit un développement des mêmes idées contenues dans la prière [1]: notre lever pour la prière est initiative divine, mais en même temps on sollicite Dieu d'agréer cette prière, ou plutôt les personnes qui la font.

Au v. 7 on passe à la demande de biens spirituels (une allusion à la synaptie de demandes de la fin des offices: « l'ange de paix »?); mais ces biens sont concrétisés dans la perfection de l'homme: être « déclaré » (ἀνάδειξον) fils de lumière et héritiers de l'éternité.

Au v. 10 une intercession pour les chrétiens présents ou absents dans la forme archaïque du «*rappelle-toi*» si chère à la prière juive: Dieu se rappelle des Pères et de leurs mérites, mais il se rappelle aussi du Messie à venir et du peuple qui est dans le besoin. C'est le souvenir simultané des saints et des pécheurs qui

est une garantie pour ces derniers. Sur le sens de ce « souvenir » (*zikkaron*), qui est en même temps « sacrifice », puisqu'on «présente» à Dieu les mérites des uns et les besoins des autres, nous renvoyons à l'interprétation que dans *Eucharistie* nous offre L. Bouyer (1). Au v. 10 il ne serait pas impossible que le souvenir de ceux qui sont présents (et qui exercent leur sacerdoce dans la prière) et de ceux qui sont absents et qui sont dans la nécessité, ne fût à considérer avec les différences que leur situation semble indiquer.

La prière finit, vv. 11-14, par une demande spirituelle: le salut définitif et la persévérance dans la confiance et dans la louange du Nom.

Cette prière pourrait marquer un début d'office (comme c'était aussi le cas pour la prière [4] des vêpres); elle est aussi un résumé de tout l'office des matines.

5e PRIÈRE DES MATINES
prière du 5e antiphone

[5] 1 *Trésor de tous biens, source intarissable,*
Père saint, faiseur de prodiges, tout-puissant et pantokrator
2 *Nous tous t'adorons et te prions*
3 *Invoquant tes pitiés et tes miséricordes pour l'aide et le secours de notre misère*
4 *Souviens-toi Seigneur de ceux qui te supplient*
5 *Accepte les prières matinales de nous tous comme encens devant toi* = cf. Ps 140,2
6 *Et fais que personne d'entre nous ne soit réprouvé*
7 *Mais entoure-nous tous de tes miséricordes* = cf. Act 20,28; 1 Tim 3,13
8 *Souviens-toi Seigneur de ceux qui veillent*
et qui chantent à ta gloire et à celle de ton Fils unique
et notre Dieu et de ton Saint-Esprit
9 *Sois leur aide et leur libérateur* = cf. Ps 61,3b,7b
10 *Accepte leurs supplications sur ton autel céleste et spirituel.*
D *Car tu es notre Dieu et à toi nous rendons gloire,*
Père et Fils et Saint-Esprit...

(1) Pp. 87 ... et 107 ...

Cette prière aussi est une supplication pour ceux qui prient et qui veillent: ἀγρυπνέω, être en état de veille, par opposition à ὀρθρίζω, se lever tôt, du Ps 62 et d'Isaïe 26 dans les prières [**2**] et [**3**], quoique nous pensions que ces seules précisions ne déterminent pas le caractère nocturne ou diurne de nos prières, car elles se disent entre la nuit et le jour.

Encore le « *souviens-toi* », qui n'a d'autre sens, puisqu'il s'agit de personnes qui prient, sinon celui supposant la formulation archaïque et traditionnelle, entrevue à l'occasion de la prière [**4**].

Au v. 5, les prières montent comme l'encens et c'est là une référence au psaume vespéral par excellence, le ps 140 (cf. PV, p. 98). Si aux vêpres, certaines traditions ont pris occasion du Ps 140 pour introduire un encensement, le psaume lui-même ne le justifie pas; c'est bien le contraire: la prière remplace l'encens, réservé au ministère sacerdotal dans le seul temple de Jérusalem. Dans les descriptions des vêpres des *Constitutions Apostoliques* et d'*Egérie* il n'y a pas d'encensement aux vêpres; le *asmaticos hesperinos* de Constantinople, malgré sa solennité, ne l'avait pas non plus. Sa présence aux Présanctifiés, lors du chant du Ps 140 répété pour la seconde fois, pose le problème du pourquoi de cette répétition du Ps 140 (1). Il ne peut pas être question d'encens ici non plus au 5e antiphone des matines.

Au v. 7 on demande l'acceptation de la prière (qui s'élève comme la fumée de l'encens) sur l'autel (θυσιαστήριον) du ciel. Cela nous rappelle la prière *Supplices te rogamus* de la messe romaine et aussi l'embolisme festif à la troisième *berakah* du *Birkat hamazon* ou action de grâces de la table, qui suit aussi la *'abodah* des 18 bénédictions tandis que précède la *'abodah* des sept bénédictions: le *souvenir (zikkaron)* doit monter, se présenter et être reçu devant le trône de Dieu... (2), trône qui se confond avec l'autel dans l'Apocalypse.

(1) Une bonne réponse à cette question se trouve dans un article de Mlle Gabriela Winkler qui devrait bientôt paraître.

(2) Hänggi, o.c., p. 51; Bouyer, o.c., p. 87.

6e PRIÈRE DES MATINES

prière du 6e antiphone

[6] 1 *Nous te rendons grâces Seigneur*
2 *Dieu de notre salut* = Ps 67,20b
3 *De ce que tu fais tout pour le bien de notre vie*
4 *Afin que sans cesse nous regardions vers toi, sauveur et bienfaiteur de nos âmes*
5 *Car tu nous as fait prendre le repos dans cette partie de la nuit déjà écoulée*
6 *Et nous as fait sortir de nos lits*
7 *Et nous a mis debout pour l'adoration de ton Nom vénérable*
8 *Pour celà Seigneur nous te prions*
9 *Accorde-nous grâce et force*
10 *Pour être trouvés dignes de chanter continuellement* = cf. Ps 46,8b
11 *Et de prier sans interruption* = 1 Thess 5,17
12 *En accomplissant notre propre salut avec crainte et tremblement* = Phil 2,12
13 *Par le secours de ton Christ*
14 *Souviens-toi Seigneur de ceux qui crient vers toi dans la nuit*
15 *Ecoute-les et aie pitié*
16 *Et écrase sous leurs pieds les ennemis invisibles et combatifs* = cf. Rom 16,20
D *Car tu es le roi de la paix* = cf. ibi
Et le sauveur de nos âmes
Et nous te rendons grâces, Père et Fils et Saint-Esprit...

Dans cette prière on retourne au thème du repos de la nuit comme don de Dieu et on attribue à Dieu de nouveau l'initiative du lever et du début de la prière; on demande de pouvoir continuer sans arrêt pour toujours cette prière, comme garantie du propre salut.

Au v. 14 on retrouve le « *souviens-toi* » des prières précédentes, pour « *ceux qui crient dans la nuit* ». Ce verset et le v. 5 qui parle de la partie (μέτρῳ) écoulée de la nuit, précisent plus que les allusions des autres prières le caractère de la prière qui prend une partie du temps destiné au repos. Puisque l'Euchologe suppose un culte « cathédral » et donc pour le peuple, même s'il ne s'agissait que des gens pieux, comme c'était le cas à Jérusalem aux temps d'Egérie,

ce repos ne pouvait pas être aussi court que celui des moines qui selon la tradition palestinienne se levaient à minuit; et ainsi, dans notre cas, nous pensons que cette veille, supposée longue en raison de la psalmodie des huit antiphones, devait se tenir tôt avant le jour, mais pas dans la nuit. Cette psalmodie était très écourtée les dimanches (cinq antiphones: le premier, le dernier, et entre eux le Ps 118 divisé en trois antiphones); elle était presque supprimée les jours de fête; mais ces jours on avait veillé à la *Paramonî* [1] et à la *Pannychis* le soir précédent.

La prière dans son ensemble pourrait très bien être une prière d'introduction à l'office.

7e PRIÈRE DES MATINES
prière du 7e antiphone

[7] 1 *Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ*
2 *Qui nous as fait sortir de nos lits*
3 *Et nous rassembles pour l'heure de la prière*
4 *Donne-nous grâce pour ouvrir la bouche*
5 *Et accepte nos actions de grâces dans la mesure de nos forces*
6 *Enseigne-nous tes jugements* = Ps 118,12
7 *Parce que nous ne savons pas prier comme il faut si toi, Seigneur, ne nous conduis pas par ton Esprit Saint* = cf. Rom 8,26
8 *C'est pourquoi nous te prions*
9 *Si en quelque chose nous avons péché jusqu'au moment présent*
10 *En parole, en œuvre ou par pensée, volontairement ou involontairement*
11 *Enlève-le, remets-le et pardonne-le*
12 *Car si tu observes les fautes, Seigneur, Seigneur, qui subsistera?* = Ps 129,3
13 *Car auprès de toi la rédemption* = cf. Ps 129,4b
14 *Tu es le seul saint, secourable, puissant défenseur de notre vie* = cf. Ps 70,7b; Ps 26,1b
15 *Et en toi sera notre louange pour toujours.*
D7 *Soit bénie et glorifiée la puissance de ton règne,*
Du Père et du Fils et du Saint-Esprit ...

(1) Cf. J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise*, II, p. 311.

Cette prière, comme la précédente et comme la première, en attribuant à Dieu le lever et la disposition pour prier, demande la grâce de faire une prière agréable à Dieu.

Aux vv. 6 et 7 les *jugements* (*shephataim* du ps 118) qu'on demande à Dieu de nous enseigner, sont interprétés comme inspirations en ordre de la prière. Nous serions tentés de voir ici une phrase hors de sa place, et il semblerait que le v. 6 irait mieux après le v. 8:

5 *Et accepte nos actions de grâce...*
7 *Parce que nous ne savons pas prier...*
8 *C'est pourquoi nous te prions*
6 *Enseigne-nous tes jugements*

Cette hypothèse donne un ensemble plus logique, mais elle n'est pas justifiée par les documents.

A partir du v. 9 on passe au thème du pardon des fautes. Jusqu'à maintenant ce thème avait été absent de nos prières. L'idée du pardon des péchés, aux matines, a son moment précis avec le Ps 50, qui est le début traditionnel de l'office proprement dit du jour dans la tradition presque générale des églises. Dans notre cas, après la psalmodie des huit antiphones.

La précision avec laquelle on veut énumérer tous les péchés (v. 10), ainsi que la série de verbes de pardon: ἄνες, ἄφες, συγχώρησον (v. 11), font penser à une formule stéréotypée d'absolution. Cette formule se trouve aussi dans les anaphores de Basile et de Jacques ainsi que dans les prières du *Yom Kippur* ou journée du pardon annuel des juifs (1).

8e PRIÈRE DES MATINES

prière du 8e antiphone: le cantique des Trois Enfants

[8] 1 *Seigneur notre Dieu qui as éloigné de nous l'indolence du sommeil*
2 *Qui nous as convoqués par un appel saint* = 2 Tim 1,9
3 *Pour lever dans la nuit nos mains* = Ps 133,2

(1) Cf. Louis Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient*, dans OCP, XXIX (1963), pp. 19, 21, 32, 34, 37, 50, 54, 61.

4 *Et te confesser pour les jugements de ta justice* = Ps 118,62
5 *Reçois nos demandes, nos requêtes* = cf. 1 Tim 2,1
6 *Nos confessions, notre culte nocturne*
7 *Et fais-nous don Seigneur d'une foi à toute épreuve*
8 *D'une ferme espérance* = 2 Cor 1,7
9 *D'une charité sincère* = Rom 12,9
10 *Bénis nos entrées et nos sorties* = cf. 1 Rois 29,6; Ps 120,8
11 *Nos actions, nos œuvres, nos paroles, nos désirs*
12 *Et donne-nous d'atteindre les débuts du jour*
13 *En louant, en chantant et en bénissant la bonté de ton inexprimable générosité.*
D *Parce que ton très saint Nom est béni et glorifié est ton règne, Père, Fils et Saint-Esprit...*

Le huitième et dernier antiphone était le second cantique des *Trois Enfants* (Dan 3,57...). Le seul qui avec le cantique de *Zacharie* était journalier. Les autres cantiques de l'Ancien Testament, avec le *Magnificat* (qui se chantait ensemble avec le cantique d'*Anne*), formaient les antiphones variables des matines du samedi (1).

Le huitième antiphone marquait, les jours fériaux, le passage du narthex à la nef. Le v. 10 de notre prière pourrait la recommander comme prière d'entrée (ou de sortie), mais pour le reste il est évident que cette prière ignore le cantique des Trois Enfants.

Le début se rapporte aussi à l'initiative divine de nous faire abandonner un sommeil qui n'est plus vu comme un repos mais comme quelque chose de négatif. La prière est un « appel saint » et elle est représentée par le lever des mains dans la nuit. Au v. 6 la prière est « culte nocturne » (νυκτερινὰς λατρείας). Au v. 12 le début du jour paraît encore lointain.

Il s'agit bien d'une prière adaptée au début d'un office nocturne et complètement étrangère à la fin de la psalmodie et au début de l'office du jour, place que l'Euchologe cependant lui attribue depuis les plus anciennes rédactions connues, celles de l'office constantinopolitain. Dans les adaptations postérieures de l'Euchologe à l'office monastique, cette prière sera parfois déplacée au *kanôn*, c'est à dire

(1) Sur la distribution des antiphones, d'après le codex musical du XIV-XVe s. *Athen. 2061*, cf. notre article PV, p. 119-121; la série des cantiques elle-même: O. Strunk, a.c., p. 201.

à la partie qui suit le Ps 50, correspondant aux *laudes* romains. Cette prière, comme les sept précédentes nous pose le problème déjà formulé en parlant des prières des vêpres (p. 104): elles semblent être bien antérieures à la date de leur insertion dans l'Euchologe. Elles seraient donc un matériel préexistant. Une parenté textuelle, mais surtout dans les idées, avec ce que nous connaissons de la prière juive, pourrait orienter la recherche dans ce sens, mais sans permettre aucune hypothèse concrète.

9e PRIÈRE DES MATINES
prière pour l'évangile festif

[**9**] 1 *Fais luire en nos cœurs Maître philanthrope*
2 *La lumière incorruptible de la divine connaissance* = cf. 2 Cor 4,6
3 *Et ouvre les yeux de notre intelligence* = cf. Eph 1,18
4 *Afin que nous comprenions ton message évangélique*
5 *Mets en nous aussi la crainte de tes bienheureux commandements*
6 *Afin que ayant foulé aux pieds toutes les passions de la chair* = cf. 1 Petr 2,11
7 *Nous menions une vie spirituelle*
8 *Ne pensant et n'agissant que pour ton plaisir.*
D *Car tu es notre sanctification et nous te rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...*

Cette prière manque dans les mss plus anciens: *Barberini 336, Grottaferrata G.b. VII, Leningrad 226, Sinaiticus 982.*

Coislin 213 et *Grottaferrata G.b. I* la donnent après la prière [**8**], mais avec la rubrique qu'elle ne se dit pas dans la Grande Eglise (Sainte-Sophie) mais seulement dans les églises, dans lesquelles se lit l'évangile après la sixième ode (du kanôn). Dans ces deux mss cependant la prière n'est pas numérotée, mais laissée hors série: « prière neuvième » est dite la suivante, notre [**10**]. *Sebastianov 474* (qui est aussi un euchologe constantinopolitain) ne donne plus la rubrique des deux précédents et en même temps la prière de l'évangile est inclue dans la série comme « neuvième ».

Grottaferrata G.b. II, Athen. 662 et *Bodl. Auct. E. 5.13* la placent après la prière [**11**], car l'évangile dominical à Sainte-Sophie se lisait à la fin de l'office, après la doxologie.

Nous n'avons cité que les mss qui, comme nous verrons plus loin, nous donnent la tradition constantinopolitaine authentique. Beaucoup d'autres documents plus récents, en suivant *Barb. 336*, omettent cette prière. Beaucoup d'autres, russes surtout, suivent *Grottaf. G.b. II* et donnent cette prière après la doxologie. Cette tradition sera adoptée par les *sluzhebniki* imprimés jusqu'à la réforme de Nikon (1654); elle vivra encore plus longtemps dans la région de Kiev et sera conservée par les vieux-croyants jusqu'à nos jours.

Cette prière a été empruntée à la messe quoique la doxologie ne soit pas la même. Elle se rapporte entièrement à l'évangile, et précisément à celui de la messe: « *que nous comprenions ton message évangélique... tes bienheureux commandements...* », car l'évangile dominical du matin est toujours centré sur le fait de la résurrection et des apparitions du Seigneur: cet évangile qui, selon Egérie, produisait des larmes et des gémissements, (1) n'est pas prévu dans le ton moralisant et ascétique de la prière [**9**].

10e PRIÈRE DES MATINES

prière du *Ps* 50

[**10**] 1 *Seigneur notre Dieu qui par la pénitence as accordé aux hommes le pardon*

2 *Et comme type de reconnaissance et d'aveu des péchés as montré la pénitence menant au pardon du prophète David*

3 *Toi Maître, sur nous qui sommes tombés dans de nombreuses et grandes fautes*

4 *Appitoie-toi selon ta grande pitié et dans l'abondance de tes miséricordes efface nos péchés* = Ps 50,3

5 *Parce que contre toi nous avons péché Seigneur* = cf. Ps 50,6

6 *Toi qui connais les replis et les dessous du cœur humain* = Cf. Ps 50,8b

7 *Et qui seul as le pouvoir de remettre les péchés* = Mc 2,10

8 *Ayant créé en nous un cœur pur* = Ps 50,12a

9 *Et assuré en nous un esprit magnanime* = Ps 50,14b

10 *Et nous ayant fait connaître la joie de ton salut* = Ps 50,14a

(1) O.c., p. 196.

11 *Ne nous rejette pas loin de ta face* = Ps 50,13

12 *Mais agrée, comme bon et philanthrope que tu es, qu'on apporte sur tes saints autels un sacrifice de justice et une oblation* = Ps 50,21

13 *Jusqu'à notre dernier souffle.*

D *Par la pitié et les miséricordes et l'amour des hommes de ton Fils Unique, avec lequel tu es béni avec ton très saint, bon et vivifiant Esprit...*

Cette prière est une vraie prière psalmique: elle suit de près le texte du psaume, quoique pas trop matériellement, en lui donnant un sens chrétien. Le Ps 50 est considéré comme un psaume éminemment pénitentiel, et il l'est en effet dans sa première partie. Mais à partir du v. 9 d'autres sujets sont touchés: le renouvellement spirituel (vv. 9, 10, 12, 14-15), la joie du salut (vv. 10,14), la proclamation des merveilles de Dieu (vv. 15, 17) et surtout l'action de l'Esprit de Dieu en nous (vv. 12, 13,14): non sans raison ce psaume fait aussi partie de l'office actuel de Tierce, de même que les vv. 13 et 14 sont entrés jusqu'au coeur de la messe, avant l'épiclèse.

C'est un fait presque général, qu'on peut relever dans toutes les traditions liturgiques d'Orient et d'Occident: le Ps 50 ouvre la partie matinale de l'office; à tel point que si on le retrouve au milieu d'un office, on peut avec grande probabilité affirmer que tout ce qui le précède ne fait pas partie de l'office propre du matin, mais de celui de la veillée prématinale (comme c'est le cas dans l'*asmaticos orthros* de Constantinople) ou encore de celui de la nuit, comme cela semble être le cas de l'*office monastique palestinien* ou *sabaïte*.

Saint Basile, qui dans les *Regulae fusius tractatae* (1), voit la prière du matin comme un moyen d'obtenir la joie, l'*alacritas*, si importante dans la vie spirituelle, est en même temps un témoin de l'emploi du Ps 50 comme début de la prière du matin (2): la joie et l'exaltation du pécheur pardonné qui ne reste pas immobilisé dans son regret, mais qui se laisse conduire par l'Esprit pour se dépasser soi-même et être capable d'annoncer les merveilles de Dieu.

(1) Supra p. XXX note 16.

(2) Cf. J. MATEOS, *L'Office monastique à la fin du IVe siècle...* dans *Oriens Christianus*, 47, (1963), p. 84.

Un fait remarquable dans notre prière est que aux vv. 8, 9 et 10 notre prière transforme les impératifs du Ps 50, vv. 12 et 14 *(crée, assure et fais-moi connaître)* en autant de participes passés *(ayant créé, ayant assuré, ayant fait connaître)*, bien sûr au pluriel. Ce qui pour David était une grâce à venir, pour les chrétiens, surtout considérés comme corps ecclésial, est déjà une réalité, car l'Esprit Saint a déjà été donné.

Très opportune, dans le v. 6 de la prière, l'interprétation du v. 8 du psaume, ainsi que l'interpolation du texte de Marc 2,10 au v. 7.

Le futur du v. 21 du psaume, futur conditionnel, devient au v. 12 de la prière un impératif de demande: agrée *le sacrifice de droiture* (θυσίαν δικαιοσύνης) et *l'oblation* (ἀναφοράν) eucharistique ou, plus probablement, celle de la louange de toute notre vie.

Cette prière était prononcée avant le Ps 50, qui lui était chanté alternant chaque verset avec le tropaire *pentîkostarion*, propre aux jours de fête (1). La prière ne fait aucune allusion à l'entrée du narthex dans la nef qui venait d'avoir lieu pendant le huitième antiphone.

IIe PRIÈRE DES MATINES
prière des *Ps 148.149.150*

[11] 1 *Dieu, ô notre Dieu, qui as soumis à ta volonté les puissances spirituelles et intellectuelles*
2 *Nous te prions et supplions*
3 *Accepte nos doxologies que nous faisons dans la mesure de notre capacité avec celles de toutes tes créatures*
4 *Et donne-nous en échange les richesses de ta bonté*
5 *Car devant toi fléchit tout genou des êtres célestes, terrestres et infernaux* = Cf. Phil. 2,11
6 *Et tout ce qui respire et toute créature chante ta gloire inaccessible* = Cf. Ps 150,6
7 *Car toi seul es un Dieu véritable et plein de pitié* = cf. Ex 34,6
D *C'est pourquoi toutes les puissances des cieux te louent* = Ps 148,2
Et à toi nous rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...

(1) Indiqué très souvent au début de l'office dans le Typicon de Constantinople: cf. J. MATEOS, *Le Typicon* II, p. 324; et M. ARRANZ, *Le Typicon*, p. 427.

Immédiatement après le Ps 50 suivaient à Constantinople les Ps 148, 149 et 150, suivis à leur tour du cantique de *Zacharie* et du *Gloria in excelsis Deo;* celui-ci était encore chanté à l'ambon au centre de l'église et constituait le début de l'entrée au sanctuaire. Après cela seulement avait lieu la partie principale de l'office: trisagion, prokeimenon, lectures (cf. les Vendredi et Samedi Saint actuels), évangile des dimanches, litanie des catéchumènes, deux prières des fidèles (cf. prières [**XII**, **XIII**, **XIV**] de Goar p. 45), synaptie des demandes et bénédiction.

Dans ce schéma, laissant de côté les huit antiphones de la vigile, nos psaumes 148-150, considérés aujourd'hui comme la conclusion des matines, étaient à Constantinople plutôt le début de l'office proprement matinal.

Ce schéma est resté non seulement dans les matines du Vendredi et du Samedi-Saint, mais aussi, sous une forme réduite, à la lecture de l'évangile dominical, dans l'office monastique actuel: l'évangile est lu avant le Ps 50, donc entre la partie psalmodique nocturne des kathismata et celle plus proprement matinale, mais il est encore précédé du prokeimenon dominical et de quelques versets du Ps 150.

Les psaumes du matin par excellence, les trois derniers du psautier, auraient pu difficilement être mieux interprétés que par notre prière [11] qui les précède: soumission de toutes les créatures, spirituelles ou matérielles, à Dieu (v. 1) et louange offerte par elles (v. 5 et 6) et, par conséquent, demande d'accepter aussi la glorification humaine que nous joignons à celle de l'univers entier. Même la doxologie finale, qui généralement reste neutre dans son texte, revient cette fois au thème de la prière, réévoquant la louange des puissances supérieures.

Cette insistance de [11] sur la louange des puissances angéliques, qui a une importance réduite dans les psaumes 148-150, confondue dans la louange de toutes les créatures même inanimées, pourrait nous permettre de déceler l'influence d'une autre source inspiratrice: le *Yotser* déjà cité, où, ensemble avec le thème de la création de la lumière, prédomine celui de la création des êtres supérieurs intelligents, avec description prolixe de la liturgie céleste qui débouche dans le *Sanctus* des anges supérieurs et le *Benedicta gloria* des Vivants et des Roues, anges ou forces cosmiques (1). A

(1) Cf. note 2, p. 413 et aussi notre article PV, p. 93.

cette louange céleste du *Yotser* l'homme semble rester étranger, bien que, dans les synagogues, le *Sanctus* soit repris par l'assemblée. Le *Gloria in excelsis Deo*, qui conclut et complète les Ps 148-150, concrétise cette louange des chrétiens que la prière [11] présentait.

Beaucoup de mss plus récents, comme nous verrons plus loin, attribuent au *Gloria in excelsis* la prière [12] qui le suivait, à cause de la disparition des prières [**XII, XIII, XIV**], et du début de la prière qui ressemble au *Gloria*. Mais nous verrons plus loin combien cette attribution est sans fondement.

12e PRIÈRE DES MATINES

prière d'apolysis après la synaptie finale

[**12**] 1 *Nous te louons, nous te chantons, nous te bénissons, nous te remercions, Dieu de nos Pères*

2 *Car tu as fais passer l'ombre de la nuit et tu nous as montré de nouveau la lumière du jour*

3 *Mais nous supplions ta bonté sois propice pour nos péchés*

4 *Et accepte dans ta grande miséricorde notre demande*

5 *Car nous nous réfugions auprès de toi, qui es le Dieu compatissant et tout-puissant*

6 *Fais luire en nos cœurs le vrai soleil de ta justice* = cf. 2 Cor 4,6

7 *Eclaire notre entendement et garde tous nos sens*

8 *Pour que marchant avec décence comme en plein jour* = Rom 13,13

9 *Par le chemin des commandements nous parvenions à la vie éternelle*

10 *Car auprès de toi est la source de la vie* = Ps 35,10

11 *Et que soyons jugés dignes de la jouissance de la lumière inaccessible.*

D *Car tu es notre Dieu et à toi nous rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...*

Nous avions mis en parallèle la prière [7] des vêpres avec la prière de la synaptie des vêpres des *Constitutions Apostoliques* (PV, pp. 96-98). Nous pensons pouvoir faire de même avec la prière [**12**] des matines et sa correspondante des mêmes *Constitutions Apostoliques*. Voici le texte de cette dernière dans une traduction à nous:

Iᵉʳᵉ PRIÈRE DES MATINES DU VIIIᵉ LIVRE DES CONST. APOST. (1)
prière après la synaptie

Iª C.A.mat. 1 *Dieu des esprits et de toute chair*
2 *Incomparable et indépendant*
3 *Qui donnes le soleil pour présider le jour et la lune et les étoiles pour présider la nuit*
4 *Maintenant toi, regarde-nous avec des yeux bienveillants*
5 *Et accepte nos actions de grâces du matin*
6 *Et aie pitié de nous*
7 *Nous n'avons pas tendu nos mains vers un autre Dieu*
8 *Car il n'y a pas chez nous de dieu d'emprunt* (cf. Ps 80,10)
9 *Mais tu es l'éternel et l'infini*
10 *Qui par le Christ nous as donné l'être*
11 *Et nous as accordé par lui-même le bien-être*
12 *Encore par Lui fais-nous dignes de la vie éternelle.*
D *Avec Lui gloire et honneur et vénération à Toi ainsi qu'au Saint-Esprit pour les siècles.* Amen

La parenté textuelle entre [12]-matines et IªC.A.-matines peut sembler plus faible encore qu'entre [7]-vêpres et IªC.A.-vêpres, et cependant on peut trouver quelques éléments communs aux quatre prières. La chose deviendrait plus évidente si on supposait une source commune aux prières de l'Euchologe et à celles des *Constitutions:* la prière judéo-chrétienne des premiers siècles. Les points de convergence nous semblent être les suivants:

1°) louange à Dieu qui ordonne le passage des ténèbres à la lumière pour le bien de l'homme: [12] 2,6 = IªC.A. 3;

2°) demande d'acceptation de la prière (δέησις): [12] 3-4 = des actions des grâces du matin: IªC.A.4-5;

3°) pétition de lumière spirituelle ici-bas et la lumière éternelle après: [12] 7-11 = de la vie éternelle: IªC.A.12;

4°) affirmation que Dieu est le seul qui puisse nous aider: [12] 5,10 = IªC.A. 7-9.

(1) F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutions Apostolorum*, I, Paderborn 1905, p. 546, XXXVIII, 4.

Le 1° est le thème principal du *Yotser;* nous en avons déjà parlé plus haut à propos de la [4] prière.

Le 2° est le thème des bénédictions 15e-16e de la *'Amidah* des 18 bénédictions.

Le 3° est la demande de lumière intellectuelle pour comprendre la Loi, pour l'aimer et la pratiquer et pour acquérir la vie éternelle. C'est le thème de la *Ahabah* que nous avons développé en commentant la prière [**3**].

Le 4° nous l'avons déjà relevé à propos du v. 3 de la prière [**2**].

D'autres points, particuliers à chaque prière, seraient encore dignes d'attention:

Le début de [**12**] semble pris du *Gloria in excelsis*, mais, à part cette phrase, le reste des deux textes est tout à fait différent. Cette phrase pourrait développer le thème de la louange angélique du *Yotser*, dont nous avons parlé à propos de la prière [**11**].

Le début de [**12**]: *Dieu de nos pères* et celui de IaC.A.: *Dieu des esprits et de toute chair*, proviennent tous deux des 18 bénédictions; le premier de la première *berakah* et de la deuxième le second.

Un point important de dissemblance est celui de la médiation du Christ. Dans les *Constitutions* elle apparaît partout; elle est totalement absente dans nos prières de l'Euchologe. Cela pourrait être expliqué par le fait de la tendance orthodoxe à éviter dans les prières tout trait qui aurait pu être mal interprété à l'époque de la polémique christologique, mais cela pourrait aussi bien s'expliquer par le fait de la grande ancienneté de nos prières et surtout de leur inspiration juive. En effet, dans nos prières de l'Euchologe toute mention du Christ semble faire défaut, exception faite de la prière [7] et des formules trinitaires des doxologies; mais ces doxologies ou *ekfoniseis* semblent être plutôt des appendices que partie intégrante des prières. Ceci et le fait qu'elles ne sont pas toujours attachées aux mêmes prières mais qu'elles sont interchangeables, nous a permis de les négliger pour le moment.

13e PRIÈRE DES MATINES: PRIÈRE D'INCLINATION

[**13**] 1 *Seigneur Saint qui habites les hauteurs et qui regardes vers le bas* = Ps 112, 5b-6a
2 *Qui de ton œil à qui rien n'échappe surveilles toute créature*
3 *Devant toi nous avons plié le cou de notre âme et de notre corps*

4 *Et nous te prions, saint des saints*
5 *Etends ta main invisible de ta sainte demeure* = Cf. Jer 2,9; Ps 32,14
6 *Et bénis-nous tous*
7 *Et si nous avons péché volontairement ou involontairement en quelque chose*
8 *Comme bon et philanthrope pardonne-le*
9 *Nous faisons don des biens de ce monde et de l'autre.*
D *Car il t'est propre d'avoir pitié et de sauver ô notre Dieu Et nous te rendons gloire, Père et Fils et Saint-Esprit...*

Cette prière, qui comme celle qui lui correspond aux vêpres, a conservé sa place originelle à la fin de l'office, même si elle est dite à voix basse, présente aussi des analogies avec la prière correspondante du livre VIIIe des *Constitutions Apostoliques:* précisément la seconde de l'office des matines, qui est aussi la prière de bénédiction comme conclusion de l'office. Dans notre article sur les vêpres (p. 99-101) nous avions mis en rapport la prière [**9**] des vêpres avec la prière correspondante des *Constitutions* et avec la bénédiction aaronique de Nombres 6,22-27 (1): nous renvoyons le lecteur à ces pages. Voici le texte que nous voulons mettre en rapport avec la prière [**13**]:

2de PRIÈRE DES MATINES DU LIVRE VIIIe DES CONST. APOST. (2)
prière d'inclination

II^a C.A.mat. 1 *Dieu fidèle et vrai*
2 *Faisant miséricorde jusqu'à mille et dix-mille fois pour ceux qui t'aiment* = Ex 20,6
3 *Ami des humbles et protecteur des pauvres*
4 *Toi de qui a besoin tout être puisque tout t'est soumis*
5 *Regarde ce peuple qui est à toi*
6 *Ceux qui ont incliné devant toi leurs têtes*
7 *Et bénis-les avec une bénédiction spirituelle*
8 *Garde-les comme la pupille de tes yeux* = Ps 18,8

(1) Dans PV, p. 100, une fâcheuse distraction nous a fait attribuer au livre du Deutéronome ce texte des Nombres.
(2) Funk... p. 548, XXXIX, 3.

9 *Conserve-les dans la piété et la justice*
10 *Et fais-les dignes de la vie éternelle dans Jésus-Christ ton Fils bien-aimé.*
D *Avec Lui gloire et honneur et adoration à Toi ainsi qu'au Saint-Esprit pour les siècles.* Amen.

Si nous comparons l'ensemble des prières de bénédiction: les deux de l'Euchologe, [9]-vêpres et [13]-matines, avec IIaC.A.-vêpres et IIaC.A.-matines, nous constatons bien qu'il s'agit de vraies prières sacerdotales (comme Num 6,22...), supposant un ministre entre Dieu et le peuple. Nous pensons cependant que l'Euchologe tend à mitiger ce ministère. IIaC.A.-vêpres (PV, p. 100) parlait du choix divin des prêtres pour assurer le «culte légitime»; Dieu était prié de s'incliner et de montrer sa face sur le peuple incliné. IIaC.A.-matines (vide supra) se contente de demander la bénédiction de Dieu sur les fidèles inclinés, sans faire valoir le privilège sacerdotal. Les deux bénédictions des *Constitutions* supposent que le célébrant étend la main, ou les mains, sur l'assemblée, vu l'invitation du diacre: Κλίνατε τῇ χειροθεσίᾳ. Egérie nous parle d'une imposition de la main faite individuellement, sur les catéchumènes et sur les fidèles, à la fin des offices à Jérusalem (1); à Antioche aussi, selon Jean Chrysostome on bénissait avec les mains étendues (2).

L'Euchologe actuel prévoit l'inclination de la tête, mais si dans la messe le diacre parle à la deuxième personne (Κλίνατε), dans les vêpres et les matines il le fait à la première (Κλίνωμεν); nous ne savons pourtant pas si cela inclut aussi l'inclination du prêtre; dans la praxis actuelle le célébrant s'incline en récitant [9]-vêpres et [13]-matines. Dans la première il parle des fidèles à la troisième personne, mais l'ensemble de la prière semble inclure aussi la personne du célébrant. Dans la seconde le célébrant s'inclue explicitement: *et bénis-nous tous*, etc. (vv. 6-9). L'aspect sacerdotal est bien estompé par rapport aux *Constitutions*.

Faut-il voir dans cette « déclericalisation » un phénomène récent par rapport aux *Constitutions*? Nous ne le pensons pas, car cela ne répondrait pas au sens de l'histoire de la liturgie de l'époque.

(1) O.c. p. 190 et passim.
(2) Cf. aussi J. Mateos, *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, dans OCP, XXXV, II, 1969, pp. 366-367.

Il pourrait se faire que le faible cléricalisme de l'Euchologe s'explique précisément par son ancienneté. Dans nos prières, se serait conservé le même sens du sacerdoce universel des chrétiens, ou plus simplement une tradition du culte synagogal asacerdotal, qui a agi aussi en éliminant de la *'amidah* chrétienne du VIIe livre des Constitutions la dernière *berakah*, celle qui perpétuait la bénédiction sacerdotale (cf. PV, p. 101).

* * *

Est-il possible, après cette rapide lecture des prières des matines, d'arriver à quelque conclusion? Nous le pensons.

1°) seules [10] et [11] sont de vraies prières psalmiques: la première en faisant un commentaire du Ps 50 et la seconde donnant une interprétation et un complément aux Ps 148, 149 et 150.

2°) [9] est une prière empruntée à la messe, elle accompagne l'évangile festif des matines. Son absence dans certains vieux documents indiquerait que cet emprunt est plutôt récent.

3°) [12] est une prière de synaptie ressemblant à la 1ère prière des matines des *Constitutions Apostoliques*. Par sa teneur elle reste assez indépendante de la synaptie et serait plutôt une synthèse de tout l'office du matin.

4°) [13] est la prière d'inclination correspondante à la 2de prière des matines des *Constitutions;* tous les offices byzantins finissaient par une prière semblable.

5°) les prières [1] à [8] peuvent être dites prières psalmiques, car elles accompagnaient les huit antiphones fériaux, mais par leur contenu elles ne fournissent que peu de références aux psaumes, même en général. Elles répètent souvent les mêmes concepts:

a. la fin du sommeil et le début de la prière comme initiative divine: [1], [4], [6], [7], [8];

b. aide de Dieu pour accomplir la prière et acceptation par Dieu de celle-ci: [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]; c'est un thème commun, et en soi n'ayant aucune relation avec le chant des psaumes;

c. conscience d'être à la présence de Dieu: [1], [2], [4], [5], [6];

d. demande d'enseignement ou de lumière spirituelle: [2], [3], [4], [7];

Peut-on trouver une référence dans nos prières au moment où elles étaient dites?

[1] ne parle que du fait du lever;

[2] et [3] citent Isaïe: Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει; mais l'indication du temps n'est pas éclairante; l'esprit pouvait déjà veiller avant de commencer la prière. Le *matin* dans la joie, demandé par [3], peut aussi bien être proche que éloigné; il pourrait même être déjà commencé;

[4] et [5] semblent plutôt matinales, mais on peut les interpréter aussi comme prières de très grand matin;

[6] parle d'une partie de la nuit déjà écoulée, mais aucune précision sur sa durée; le troisième nocturne romain correspondait à l'aube;

[7] parle du lever et de l'heure de la prière;

[8] est la seule prière nettement nocturne.

Le titre que ces prières portent dans les mss les plus anciens est constant: *euchai heôthinai*, *prières de l'aurore*; cela ne doit pas cependant nous induire en erreur; il indique surtout l'usage liturgique à l'époque de notre Euchologe, mais probablement il n'est pas contemporain des prières elles-mêmes. Il cadre mal en tout cas avec quelques-unes des prières, surtout [8].

Que conclure? Si nos prières ont un rapport quelconque avec la prière juive du matin, comme nous l'avons suggéré, alors il faut tenir compte de la prescription de la *Mishnah* (1) qui prévoit comme temps valide pour la prière du matin le début du jour, depuis le moment où on peut distinguer un fil blanc d'un fil bleu jusqu'au matin déjà bien commencé. C'est bien le temps à cheval entre la nuit et le jour qui a été le temps de la veillée matinale à Jérusalem et à Constantinople.

Ainsi la répétition de certains thèmes dans les prières et l'imprécision dans l'indication du moment de leur récitation dans quelques-unes parmi elles, pourrait favoriser l'hypothèse, déjà présentée pour les prières des vêpres, que nos prières, avant d'entrer dans l'Euchologe, avait fait partie d'un recueil de prières équivalentes et interchangeables à ne pas être dites ensemble.

(*suit la II partie:* Les Manuscrits)

(1) *Berakoth*, 1, 2.

ʿAbdīšōʿ bar Bahrīz' Einleitung zu seinem Traktat über Ehe- und Erbrecht.

In den Sitzungsberichten der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (phil-hist. Kl. Bd. 268 Abh. 1, Wien 1970) veröffentlicht Walter Selb den syrischen Traktat des ʿAbdīšōʿ bar Bahrīz (um 1000 n. Chr.) über das nestorianische Ehe- und Erbrecht samt Übersetzung und Kommentar, eine Arbeit, die auf das Interesse der Rechtsgeschichtler rechnen darf. Recht und Rechtsgeschichte haben das Hauptinteresse des Autors gefunden und hier dürfte seine Stärke liegen, während es dem Schreiber dieser Zeilen Zeit und Kompetenz nicht erlauben, sich diesem Hauptgegenstand angesichts seiner Kompliziertheit näher zuzuwenden. Er sieht aber, dass die Arbeit mit grosser Sorgfalt unternommen und wissenschaftstechnisch untadelig ist. Das gibt ihm anderseits den Mut zu sagen, dass die Wiedergabe der nicht ganz leichten Einleitung und Rechtfertigung ʿAbdīšōʿ's für seine Arbeit nicht eben gut geglückt ist. Der Kürze halber möchte er sich im Folgenden darauf beschränken, seine eigene Übersetzung dieses für das Gesamtverständnis des Traktates nicht entscheidenden und auch nur kleinen Abschnittes vorzulegen und in den Anmerkungen kurz zu begründen. Er hofft damit, jüngeren Studierenden einen Dienst zu tun. Über manches kann man anderer Meinung sein, über anderes nicht. ʿAbdīšōʿ's Sprache hat übrigens ihren bewussten Stil und ist nicht ohne " orientalische Feierlichkeit ". Diese zeigt sich namentlich in den Doppelwendungen sowohl beim Nomen als beim Verbum, deren Glieder gern so getrennt werden, dass das zweite gegen Ende des Satzes zu stehen kommt (Vgl. die mit Anm. ([5]) hervorgehobenen Stellen.). Die Übersetzung kann das nicht sichtbar machen.

Übersetzung.

Wir (1) schreiben die Ehe- und Erbschaftsordnung sowie die Entscheidungen der Rechtsfälle, die unser Vater Mār ʿAbdīšōʿ, der Metropolit von Assur, — das ist Bar Bahrīz — zusammengestellt hat (2).

Wenn auch der Priester [nur] mit den Augen des Priesters sieht (3), so sucht Gott, der Herr, [doch] die Augen heim (4), indem (4a) er das des Körpers nimmt; er [sucht] wohl auch das der Seele [heim] und wohl auch beide zusammen. Weil aber die Augen nicht jedes Priesters klar und rein zum Sehen sind, besonders die geistigen, — denn wie oft sind sie [zu] schwach und krank für das Licht der Erkenntnis und ist es [ihnen] nicht möglich, zu unterscheiden, was recht und richtig (5) ist — so (6) stossen manche (7) [Priester] an und begehen (5) Fehler (8), besonders in der Eheordnung, in den Erbschaftskanones und der Entscheidung der Rechtsfälle, [wenn keine] klare Darstellung und richtige Anordnung dafür [vorhanden ist] (9). Es gibt auch nichts Verworreneres als diese [Verfügungen] in der heiligen Kirche.

Wegen eueres dringlichen Zuredens, ehrwürdige Brüder, Bischöfe der Diözese Assur, an die Untersuchung dieser [Themen zu gehen],

(1) *tūb ferner* kann als buchtechnisches Zeichen für einen Neubeginn unübersetzt bleiben.

(2) Gramm. Nöldeke-Schall § 279 A. ʿAbdīšōʿ ist der Verfasser der Abhandlung, Bischof unter Mitbischöfen (s.u.). Die Worte gehören dem Verleger oder Schreiber des Buches an, wie es bei den arabischen Büchern der Zeit ebenfalls der Fall ist.

(3) wtl: *ein Priester sieht, wie die Augen des Priesters sehen, so.*

(4) *pqad ʿal* kommt hier unerwartet. Es muss mit seiner Bedeutung sowohl dem vorangehenden *afēn obschon,* als auch dem folgenden *bram dēn aber* gerecht werden. Wie ferner Jer. 23,2 besonders deutlich zeigt, *waʿṭʿītōn ʾennēn wlā pqadtōn ʾennen, hā pāqed ʾnā ʿlaikōn,* kommt man um die Bedeutung *heimsuchen, strafen* nicht herum. Das bestätigt der untergeordnete Zwischensatz: *er nimmt das [Auge] des Körpers,* der vielleicht auf Augenbeschwerden des Bischofs aufmerksam macht. Der Gedanke wird also der sein: Normalerweise kann der Priester so viel sehen, dass ein Irren Strafe nach sich zieht. Anderseits ist die Sehkraft doch schwach genug, um Unterstützung nötig zu haben.

(4a) wohl arab. ḥāl-Satz.

(5) Die koordinierten Satzteile sind aus stilistischen Gründen getrennt, hier die beiden Prädikate. Diese Tendenz herrscht durchgehend.

(6) Trotz des *w* beginnt hier der Hauptsatz.

(7) Lexicon S. 31. 3 bβ.

(8) wtl: *erleiden Anstösse und Verfehlungen.*

(9) wtl: *ohne kl. Darstellung und r. Anordnung.*

welche Sorgfalt, Erforschung, ihre Erläuterung und kurze Fassung brauchen (10), habe ich mich ernstlich darangemacht (11), Sorgfalt und wagenden Mut (5) auf sie zu verwenden, um den Weg zu ihnen von Hindernissen zu reinigen, ihr Unebenes glatt und ihr Unwegsames eben zu machen, allerdings in der Kraft des Heiligen Geistes, des Führers zu aller Fülle und des Vollenders (5). Nicht greife (12) ich, indem ich die Mühe und Sorgfalt (5) nicht anerkenne (13), mit denen die ehrwürdigen Väter seligen Andenkens (14) gearbeitet haben, diese [Arbeit] an und überhebe mich oder traue mir selbst etwas mehr zu, da ich nicht einmal würdig bin, ihnen Schüler zu sein. Aber ich habe mich [ihrer] würdig verhalten, freilich ohne [ihnen] gleich zu sein (15). Da ich aber ihre Arbeit kenne und gestehe, von ihr und [ihrem] Inhalt nichts wegnehmen zu wollen, noch viel weniger, wenn [meine] Augen (17) von sich aus schwach sind, das übrige beurteile, füge (16) ich durch (18) Erläuterung und Klärung verschiedener Art Lichter hinzu, um anderen zu leuchten. Es sehen vielleicht (5) mit Hilfe vieler Lichter [etwas] Licht, wenn auch nur wenig, diejenigen, die wie wir selbst schwache Augen (17) haben, und entgehen Anstössen und Irrtümern. Darum (17a) wollen wir uns jetzt, damit wir nicht mit vielen [Reden] die Wirkung des gesprochenen und gehörten Wortes abschwächen, und Kleinmut ja auch den Leser und den Hörer schmerzt, der prüfenden Untersuchung (5) zuwenden (19). Wir (20) beginnen zuerst mit der Lehre von der Ehe, da sie ja in der Ordnung vorausgeht, und den Erbteilungen und der Entscheidung der Rechts-

(10) *'laihēn ḥattītūtā... 'īt dĕbaqṭîrâ meddem.*

(11) *etgaššam* hat hier die Bedeutung des arabischen *taǧassama*. Im *lisān al-'arab* wird unter dem Stichwort Ibn Sikkit zitiert: *taǧassamtu l-'amra idā rakibtu 'aǧsamahū waǧasīmahū wamu'ẓamahū Ich habe die dickste [Seite] der Sache, ihre Hauptsache, in Angriff genommen.*

(12) *sā'ē* ist als Partizip zu lesen, wie die ihm koordinierten Partizipien *mešta'lē* und *masbar*. Der Punkt steht falsch, richtig Ming.

(13) SB und Ming fügen hier ein *lā* ein. Das scheint mir weniger gut; auch die konzedierende Partikel *man* spricht dagegen.

(14) Gramm. § 205.

(15) wtl: *aber ausgenommen die Gleichheit.*

(16) *'auspet* konstatierendes Perfekt.

(17) wtl: *Gesicht, Sehkraft.*

(17a) *w* statt *d*.

(18) Hier muss *byad* statt *bḥad* beabsichtgt sein.

(19) *netĕqeb.*

(20) Der Text hat ein subordinierendes *kad*.

fälle gleichermassen. Nachdem wir die Lehre von ihr ganz abgeschlossen haben [21], wagen wir uns an die Lehre von den übrigen Gegenständen heran [22].

Ihr aber, ehrwürdige Brüder, helft und unterstützt [5] uns mit eueren Gebeten — wir bitten euch — und betet [20] unablässig zu Christus, dem Herrn [5], dass er dieses unser [Tun] annehme, Wort und Werk. Er bringe zum Schweigen und Verstummen alles, was seinem Willen nicht entspricht, und wecke und wirke in uns alles, was ihm, dem Herrn [23], gemäss ist, durch das Gebet seiner Heiligen, die ihn versöhnen [24]. In alle Ewigkeit. Amen.

R. KÖBERT S.J.

[21] wtl: *beendet und abgeschlossen haben.*
[22] *ḥṣap* ist wie *īsep* mit *d* konstruiert.
[23] wie *ḥabbībūtāk mi care.*
[24] wtl: *seine Versöhner; mraʿyānā propitiator.*

Spiridione Milia (1700? - 1770)
collaboratore greco all'*Amplissima* del Mansi.
Appunti bio-bibliografici

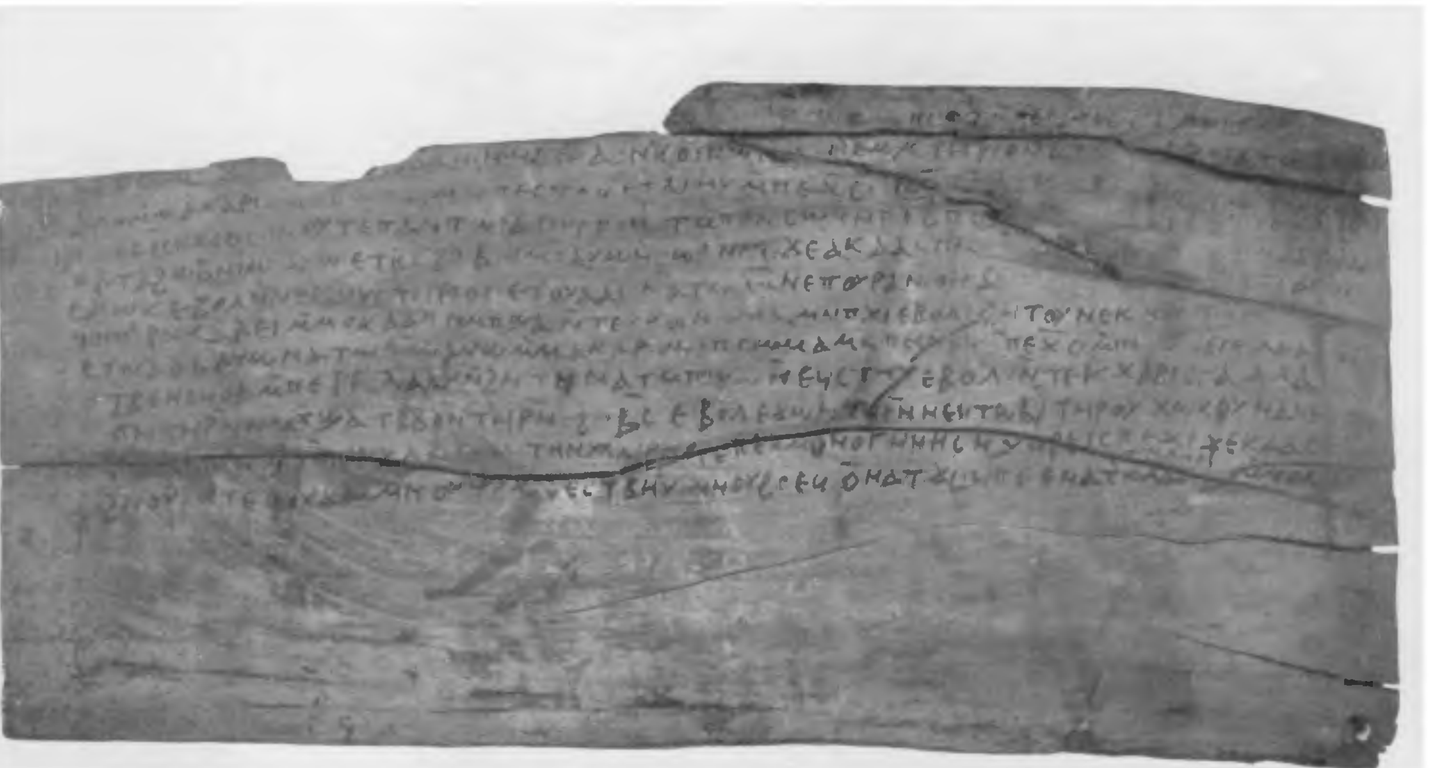
Nella prefazione al I volume della sua *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, il Mansi, giunto alla conclusione, dà prova della cortesia che lo distinse in altre circostanze (1). Dopo aver esposto gli scopi perseguiti, il metodo impiegato e le fatiche durate nella preparazione della nuova opera, passa a ricordare i suoi collaboratori.

Il primo a godere i benefici delle sue lodi vigorose è il cardinale filogiansenista Domenico Passionei, che gli aveva spalancato le porte della Vaticana per servirsi dei codici latini e greci in essa conservati. Al secondo posto compare il cardinale Fortunato Tamburini, il quale aveva aiutato il Mansi a collazionare alcuni testi inediti; anche le lodi che coprono questo porporato

(1) J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio...*, 31 voll., Florentiae - Venetiis 1759-1798, I, pp. XIX-XX; cfr. inoltre il *Commentarium de vita et scriptis Jo: Dominici Mansi, Congregationis Matris Dei primum clerici regularis, deinde Archiep. Diocesis Lucensis*, Venetiis 1772, pp. 23-28. Questa biografia è stata ristampata nel vol. XIX dell'*Amplissima* (Venetiis 1774); vari autori l'avevano attribuita all'editore Antonio Zatta, ma già dom QUENTIN (*Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris 1900, p. 75) respingeva tale attribuzione ed affermava, senza peraltro addurre nessun argomento, quella del P. Giovanni Battista Franceschini, Confratello del Mansi. Ora possediamo un argomento incontestabile. Nella Biblioteca di Stato di Lucca si conserva l'originale autografo del *Commentarium*, scritto appunto dal P. Franceschini (Ms. 1792, cc. 250r-287v), e una copia a stampa del 1772 sul cui foglio di guardia si legge: ' Questa copia è corretta dalla penna stessa dell'Autore ', cioè del P. Franceschini (Vedi *Mostra delle opere a stampa e degli autografi di Mons. Giovan Domenico Mansi 1692-1769*, Lucca 1969, pp. 78-79).



Britisches Museum, Ägyptische Abteilung, Nr. 54 036, Vorderseite



Britisches Museum, Ägyptische Abteilung, Nr. 54 036, Rückseite

sono sperticate, ma non così squillanti come quelle tributate al suo collega precedente. Subito dopo segue una sfilata di nove medaglioni, dai cui sfondi spiccano i volti severi di altrettanti dotti settecenteschi, che il Mansi vuole non solo ringraziare personalmente, ma raccomandare alla gratitudine dei posteri per la preziosa collaborazione prestatagli.

Qualcuno di questi felici predestinati alla gloria non è del tutto ignoto a molti lettori odierni dell'*Amplissima*; è il caso, ad esempio, del famoso teologo e storico gesuita, P. Francesco Antonio Zaccaria (1). Qualche altro invece, a due secoli di distanza, fa l'effetto imbarazzante del nome di Carneade a don Abbondio. ' Chi era costui? ' — ci si domanda. È proprio il caso del personaggio che il Mansi mette in coda alla sfilata.

Bisogna dire però che egli, prevedendo già l'imbarazzo dei lettori suoi contemporanei, mostra una cura speciale nel presentarci l'illustre sconosciuto; e scrive: ' Graeca curavit diligentissime R. D. *Spiridon Milia* Corcyrensis, natione Graecus, ex Ioannina, Epiri urbe, Oriundus, ordinis Concionator, et Ecclesiae Sancti Georgii Graecorum a Publico Vicarius ' (2).

Non ci vuol molto per accorgersi che questa presentazione, per quanto fatta con impegno, manca di chiarezza e di precisione. Il Mansi è inequivocabile nel dirci che Spiridione Milia era un isolano di Corfù, oriundo dalla città epirotica di Giannina; è senza dubbio chiaro nel farci sapere che si tratta di un ecclesiastico, anche se non faccia capire se sia cattolico o ortodosso, di rito latino o di rito greco-bizantino. Ma è indubbiamente oscuro: 1) *nell'indicare la chiesa presso la quale il Milia ufficiava*, perché non specifica che S. Giorgio dei Greci era (ed è tuttora) a Venezia e non altrove; 2) *nel definire la titolatura del Milia*; questi, come vedremo, fu anche ' Ἱεροκήρυξ, cioè predicatore, ma tale titolo, contrariamente a quel che può insinuare il Mansi, designava un ufficio e non un ' ordo ' né in senso sacramentale né in senso canonico; 3) *nell'indicare la fonte dei titoli ' ordinis Concionator ' e ' Sancti Georgii Graecorum Vicarius '*; il Mansi accenna a tale

(1) Su questo veneziano e gesuita insigne del Settecento, cfr. J.-P. Grausem, in *Dictionn. de Théol. Cathol.* XV/2 (1950), 3643-48; P. Tacchi Venturi, in *Enc. Catt.* XII (1954), 1757-60; B. Schneider, in *Lexikon für Theologie und Kirche* X (2. Aufl., 1965), 1297.

(2) Mansi, *op. cit.*, p. xx.

fonte con la formula vaga ' a Publico ', sicché il lettore non sa se pensare al governo della Serenissima o alla comunità greca di Venezia; ma in realtà vedremo che il Milia ebbe i due titoli con gli uffici corrispondenti proprio dalla comunità greca della Laguna, sia pure con la conferma d'obbligo del Consiglio dei Dieci.

A dispetto dunque della presentazione fatta dal Mansi, la figura di questo suo collaboratore greco resta sfocata. Ugualmente vaga è l'indicazione dei meriti del Milia rispetto all'*Amplissima*: la frase ' Graeca curavit diligentissime ', nonostante il superlativo assoluto, non dice quasi niente.

Questa indeterminatezza di notizie fa sorgere la domanda se franchi la spesa consacrare una ricerca al Milia per rispolverarne la memoria. Certo, qualora si volesse ricostruire la storia dell'opera massima del Mansi — e quindi completare un lavoro iniziato con acume e dottrina oltre 70 anni fa da dom Henry Quentin (1) — bisognerebbe pure riesumare la vita e l'opera di Spiridione Milia e, così, determinare la parte da lui avuta nella preparazione dei testi greci inglobati nell'*Amplissima*.

Ma una riesumazione simile non andrebbe presa a cuor leggero. Infatti, altre difficoltà a parte, i mezzi di informazione su questa personalità greca di Venezia negli anni '50 e '60 del Settecento sono molto scarsi; almeno quelli reperibili tra i libri stampati. I lessici e le enciclopedie europee lo ignorano; fa eccezione il Moroni che lo ricorda a p. 295 del vol. 91 del suo *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* (l'*Indice* rimanda erroneamente al vol. 21); ma non ci vuol molto a scoprire che egli in questo caso dipende dalla nota opera di Pietro Pompilio Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato del rito greco in Italia* (2).

Pur avendo motivo per ricordarlo, gli storici del diritto canonico orientale, della liturgia bizantina e della letteratura neogreca passano generalmente il Milia sotto silenzio; tutt'al più gli dedicano un accenno sbrigativo. Dom Leclercq stesso — così spietato nel rilevare le manchevolezze del Mansi — nella dotta Introduzione al suo rifacimento della *Conciliengeschichte* di Karl Joseph Hefele non fa parola del Milia; eppure un pizzico più di diligenza gli avrebbe mostrato l'opportunità di ricordarlo, come avrebbe provato qualche anno appresso una pagina postuma di

(1) *Op. cit.*, pp. 59-186.
(2) Lib. III, cap. IX (= vol. III, Roma 1763, p. 226).

Émile Legrand [1]. Una lacuna simile forse può perdonarsi al Leclercq; ma ci sembra del tutto ingiustificabile nel caso di Gustav Ernst Heimbach, che nella sua accurata edizione dell' Ἑξάβιβλος di Costantino Armenopulo (Lipsia 1851), nonostante tutta la sua erudizione bibliografica, non fa nessun accenno al Milia, benché questi avesse curato la stampa di una traduzione in greco volgare della stessa opera nel 1766.

Per poter spigolare qualche notizia su Spiridione Milia non resta quasi altra via che fare lo spoglio della produzione erudita recente in lingua greca. Ma anche questa offre poco. Per quanto ci risulta, solo tre eruditi greci del secolo scorso hanno tentato di abbozzare un medaglione biografico del Milia: A. Papadopulos Bretos, G. J. Zabiras e, in dipendenza da loro, C. N. Sathas [2]. Alle loro pochissime pagine, non esenti da equivoci ed inesattezze, bisogna aggiungere quelle meglio informate, ma piuttosto sommarie e parziali, di Giovanni Veludo [3], che per circa un secolo è rimasto quasi l'unico storico di un certo valore e consistenza della colonia greco-ortodossa di Venezia [4]. Infine le notizie fornite s.v. *Milia* dal *Lessico Enciclopedico Eleutherudakis* e dalla *Grande Enciclopedia Ellenica* [5] non sono che rimasticature frettolose degli autori precedenti. Solo alcuni studiosi greci viventi

(1) *Bibliographie Ionienne*, I (Paris 1910), n° 373, pp. 115 s.

(2) A. P. Bretos (Vreto), Νεοελληνικὴ φιλολογία..., 2 voll., Atene 1854-57, I, p. 230; G. J. Zabiras, Νέα Ἑλλὰς ἢ ἑλληνικὸν θέατρον, ἐκδοθὲν ὑπὸ Γ. Π. Κρέμου, Atene 1872, pp. 534-535; K. N. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453-1821), Atene 1868, pp. 526-527. È noto che il Sathas si servì dell'opera dello Zabiras, ancora inedita nel 1868.

(3) I. Veludo (Beludos o Beludis), Ἑλλήνων Ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ. Ἱστορικὸν ὑπόμνημα, 2ª ed., Venezia 1893 (ed. anastatica, Atene 1964), pp. 91-99.

(4) Nel fare questa affermazione non intendiamo dimenticare le pagine di altri autori quasi contemporanei al Veludo; ad es.: B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione*, 2 voll., Venezia 1874, I, pp. 459-473; P. Pisani, *I cristiani di rito orientale a Venezia e nei possedimenti veneziani (1439-1791)*, in « Ateneo Veneto », 20 (1897), già apparso in francese in « Revue d'hist. et de litt. religieuses », 1 (1896), pp. 201-204. Vedi intanto l'osservazione di D. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Mass. 1962, p. 53, n. 1.

(5) Ἐλευθερουδάκη Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λέξικον IX (Atene 1930), 132; Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία XVII (Atene 1931), 402.

hanno fornito ultimamente qualche dato nuovo, desunto per lo più da fonti inedite (¹).

Probabilmente è stata tale scarsezza ed incertezza di notizie che ha impedito ai redattori dell'*Enciclopedia religiosa e morale ortodossa*, pubblicata recentemente ad Atene, di dedicare un articolo al Milia (²).

Per noi tutto ciò ha rappresentato uno stimolo ulteriore a cimentarci in questa ricerca, con la quale ci proponiamo soltanto di aggiungere nuovi dati e, se necessario, di correggere quelli già noti. Il nostro proposito ha implicato una puntata perlustrativa in tre archivi di Venezia, dove, a dire il vero, ci lusingavamo di trovare molto di più del poco che siamo riusciti a rastrellare sul conto del Milia; meno fruttuose sono state le nostre ricerche nell'Archivio di Stato di Lucca. Ma potrebbe darsi che si avrebbe più fortuna negli archivi di Padova, di Corfù e del Patriarcato di Costantinopoli.

Comunque, a scanso di equivoci, riconosciamo subito che queste nostre pagine non sono che un semplice assaggio di un lavoro che resta tutto da fare.

1. La vita di Spiridione Milia.

Che il Milia fosse oriundo da Corfù è affermato da quasi tutti coloro che si sono occupati di lui, e l'affermazione viene appoggiata anche da documenti di prima mano (³). La famiglia dei Μήλιας o Μίλιας, come talvolta si trova nei documenti (in italiano *Milia* o *Millia*), era dedita al commercio e, sebbene non troppo

(¹) Così, per esempio, M. I. Manusakas, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα (1547-1806), Venezia 1968, pp. 81-83, 104-105, dove viene tenuto presente anche lo studio fondamentale di G. S. Plumidis, Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Φιλαδελφείας Γρηγόριος Φατσέας (1762-1768), in « Θησαυρίσματα », 4 (1967), pp. 85-113.

(²) Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 voll., Atene 1962-68. — Stupisce tuttavia che in un'enciclopedia ecclesiastica, quale questa vorrebbe essere, mancano gli articoli su uomini di Chiesa come Massimo Margunio, Gabriele Severo, Melezio Tipaldo, ecc.

(³) *Archivio della Confraternita di S. Giorgio dei Greci a Venezia* (oggi: Archivio dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia), *Capitolari*, XI, f. 21r: ' Il Revdo Dn Spiridion Millia Canonico del Clero di Corfù, nostro predicatore e catichista '; cfr. f. 68v.

ricca, doveva godere di una certa agiatezza, giacché i fratelli maggiori di Spiridione — Costantino e Giovanni — possedevano una ditta commerciale a Corfù con agenzie o rappresentanze in altre città della Jonia ed a Venezia ([1]). Non consta tuttavia che i Milia fossero dei nobili, mentre la loro origine da Giannina è indiscussa ([2]).

Finora non siamo riusciti a scovare un documento che attestasse con precisione la data di nascita di Spiridione o di qualcuno dei suoi fratelli. Ma, grazie alle ricerche di O. K. Mertzios, conosciamo una lettera, che è molto importante per la ricostruzione della biografia del Milia. Dal regesto di essa si ricava che il 7 agosto 1727 i suoi fratelli Costantino e Giovanni spedirono ai mercanti greci di Venezia, Selechi e Sarro, una lettera di raccomandazione per il loro fratello Spiridione (latore della lettera stessa), affinché si curassero di lui che veniva mandato nella Città della Laguna per studiarvi ' le scienze latine ' ([3]). La lettera tuttavia non era dei due fratelli che la spedivano, ma di Costantino Teodosio, altro mercante corfiota oriundo di Giannina, che, evidentemente, doveva essere a Venezia più noto o più autorevole che non i Milia ([4]).

Da tale lettera è lecito fare alcune deduzioni. Innanzi tutto, Spiridione ci viene presentato come *Jerodiacono* (Ἱεροδιάκονος), cioè monaco ordinato diacono. Questo ci dice che il Milia aveva già nel 1727 abbracciato lo stato monacale, sebbene non possiamo affermare precisamente *quando* e *dove*. Tenendo presente la tradizione dei monasteri orientali, possiamo congetturare che egli nel 1727 fosse tra i 20-25 anni di età, perché l'ordinazione a diacono supponeva che il monaco avesse già compiuto il noviziato. Che egli poi avesse ricevuto tale ordinazione senza aver fatto ancora quelli che noi chiameremmo gli studi medi, non deve far mera-

([1]) G. S. Plumidis, Τὸ τυπογραφεῖον τοῦ Δημητρίου καὶ τοῦ Πάνου Θεοδοσίου, (1755-1824), Atene 1969, pp. 13 e 18.

([2]) Cfr. E. R. Rangabè, *Le livre d'or de la noblesse Ionienne*, 2 voll., Athène 1925-26; i Milia non compaiono neppure nella lista dei nobili di Corfù, edita da Andrea Marmorà, *Della Historia di Corfù... libri otto*, Venezia 1672, pp. 312 s.; cfr. Legrand, *Bibliographie Ionienne*, I (Paris 1910), p. 61.

([3]) O. K. Mertzios, Ἠπειρωτικὸν Ἀρχεῖον in «Ἠπειρωτικὰ Χρονικά», 11 (1936), p. 272.

([4]) Cfr. Plumidis, Τὸ τυπογραφεῖον..., *lc. cit.* e passim.

viglia: da un jerodiacono non si richiedeva molta dottrina, ma una buona voce per cantare durante le funzioni liturgiche (1).

Le nostre ricerche non sono andate tanto avanti da accertare in quale monastero di Corfù sia entrato il Milia né in quale anno; ma da quanto già sappiamo ci è lecito concludere almeno che egli nacque nel primo decennio del Settecento — come afferma, senza addurre nessuna prova, il Bretos (2).

Il fatto che la lettera di raccomandazione sia spedita al Selechi e al Sarro dai fratelli del Milia non significa necessariamente che essi fossero d'età maggiore alla sua; a rigori, non significa neppure che il loro padre fosse già morto, ma potrebbe esserne un indizio. Infine è certo che il giovane Spiridione studiò le materie umanistico-letterarie a Venezia. Egli dunque, oltre al greco, apprese il latino e l'italiano; ed è un peccato che non siamo riusciti a scoprire nessun documento che testimoniasse dei progressi del Milia in queste due lingue.

Sembra probabile, se non certo, che il Milia si sia fermato a Venezia per alcuni anni, come esigevano i suoi studi. Pare più che probabile che egli a Venezia abbia frequentato o la Scuola Greca (1573-1926) o l'Istituto Flanginiano (1662-1797) o, forse, l'una e l'altro (3). Per la frequenza dell'Istituto Flanginiano potrebbe aversi una prova indiretta nella notizia, secondo cui il Milia, negli anni 1755-1770, sarebbe stato, fra l'altro, professore di lingua greca in tale Istituto; ma la notizia non è ancora suffragata da nessun documento (4). Lo stesso atteggiamento di cautela dobbiamo assumere verso un'altra notizia che, a rigori, non farebbe difficoltà: il Milia, in un anno a noi ignoto, avrebbe

(1) Cfr. Pl. DE MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa* (Pontificia commissio de redigendo CIC orientalis, Fontes, series II, fasc. X), Città del Vaticano 1942, pp. 24. 51. 67. 96. 124. 279. 391.

(2) BRETOS, *op. cit.*, I, p. 230.

(3) Su queste due istituzioni greche di Venezia non si è scritto ancora abbastanza, e mancano ricerche monografiche; vedi intanto: Μεγάλη Ἑλλ. Ἐγκυκλ. VII (1929), p. 24; XXIV (1934), pp. 46-47; Ἐλευθερυδάκη Ἐγκυκλ. Λέξικον. III (1928), p. 136; K. D. MERTZIOS, Θωμᾶς Φλαγγίνης καὶ ὁ Μικρὸς Ἑλληνομνήμων, Atene 1939; N. B. TOMADAKIS, Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγγκυκλ., V (1964), 690-93; M. CHATZIDAKIS, *Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la Collection de l'Institut Hellénique de Venise*, 1962.

(4) BRETOS, *lc. cit.*

ricevuto l'ordinazione sacerdotale a Corfù [1]. Non risulta infine nulla, almeno finora, sulla questione se il Milia abbia studiato teologia e dove; a Padova non fu immatricolato [2].

L'ombra che avvolge le notizie biografiche suaccennate forse verrebbe fugata da ulteriori ricerche negli archivi di Venezia, di Corfù o di Roma. Intanto, per avere un'altra notizia sicura sul Milia, dobbiamo saltare al 1745. In quest'anno troviamo il futuro Vicario di S. Giorgio già sacerdote e predicatore nella sua Isola, come risulta dal suo libro di sermoni quaresimali, i primi otto dei quali furono pronunziati a Corfù esattamente nel 1745 [3]. Dallo stesso libro veniamo a sapere che nel 1747 il Milia era ancora a Corfù, dove pronunciava altri sei discorsi quaresimali [4].

Dal 1747 al 1755 non sappiamo, finora, nulla sul conto del Milia. Salvo la congettura che in tale periodo don Spiridione abbia attirato l'attenzione della gerarchia ecclesiastica sulla propria cultura, in modo da conciliargli una certa stima e fiducia, i suoi biografi non sanno dirci altro [5]. In ogni caso, ci pare arbitrario asserire risolutamente che sia stato proprio il prestigio personale del Milia a farlo destinare dal Patriarcato di Costantinopoli alla cura degli ortodossi di Venezia [6]: nulla, che finora si sappia, lo dimostra. Può darsi invece che ci siano state ragioni private in tale passaggio da Corfù a Venezia. Non ci pare puramente fortuito il fatto che, come vedremo, insieme con Spiridione si stabilì a Venezia anche suo fratello Giovanni. Questa affermazione si fonda su un termine *ante quem* e su uno *post quem*, ricavabili da documenti ancora inediti.

(1) BRETOS, *lc. cit.*: ' Nacque (il Milia) verso l'inizio del secolo XVIII a Corfù, dove venne ordinato sacerdote '.

(2) Si vedano gli elenchi degli studenti greci immatricolati nell'Università di Padova negli anni 1634-1783, editi ultimamente da G. S. PLUMIDIS, Αἱ πράξεις ἐγγραφῆς τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τοῦ Πανεπιστιμίου τῆς Παδούης, in «Ἐπετηρὶς Ἑταρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν», 37 (1969-70), pp. 260-336.

(3) Ci riferiamo alle Διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν, per cui vedi più sotto, p. 475, nº 17.

(4) *Ibidem.*

(5) Cfr. BRETOS, *lc. cit.*; ZABIRAS, *op. cit.*, p. 534; SATHAS, *op. cit.*, p. 526.

(6) È ciò che fa il GEDEON in Μεγάλη Ἑλλ. Ἐγκυκλ., XVII (1931) p. 132, affermando categoricamente che il Milia ' a causa della sua cultura (λόγῳ τῆς παιδείας αὐτοῦ), fu nominato dal patriarcato ecumenico vicario dell'arcivescovado di Filadelfia a Venezia '.

Il primo termine ci è fornito dal verbale dell'elezione di don Pietro Muazzo a Vicario di S. Giorgio dei Greci, avvenuta il 24 agosto 1751; in tale verbale il nome del Milia non compare né tra gli elettori né tra i candidati: cosa difficilmente spiegabile se egli si fosse trovato stabilmente a Venezia (1).

Il termine *post quem* ci viene offerto da due notizie importanti: 1) troviamo che Spiridione Milia, fin dal 1º marzo 1755, percepisce in S. Giorgio dei Greci lo stipendio di predicatore e catechista (2); 2) troviamo pure suo fratello Giovanni elencato tra i membri della comunità greca di Venezia e che paga la corrispondente tassa d'iscrizione dal 1755 al 1788 (3). Queste due notizie ci attestano dunque in modo incontestabile che Spiridione e Giovanni Milia s'erano stabiliti a Venezia nei primi mesi del 1755. Una terza giova per farsi un'idea della stima o prestigio che i due fratelli godevano in seno alla comunità greca della Laguna. Mentre Spiridione, come abbiamo detto, entrava nella carica di predicatore e catechista il 1º marzo 1755, suo fratello Giovanni, quattro giorni dopo, veniva eletto fra i nove rappresentanti di Corfù nel Capitolo dei Quaranta della Confraternita di S. Nicola, che era, press'a poco, il senato e il parlamento dei Greci di Venezia (4).

Sembra certo che Spiridione abbia esercitato fin dall'inizio il suo ufficio di predicatore e catechista con piena soddisfazione della comunità, o almeno di gran parte di essa, come provarono gli eventi posteriori. Se poi fosse attendibile l'affermazione di A. P. Bretos, secondo cui il Milia a Venezia sarebbe stato anche ' insegnante di lingua greca nell'Istituto Flanginiano ' (5), avremmo un argomento di più per supporre che il maturo Cappellano corcirese non abbia stentato ad imporsi alla stima dei suoi connazionali, se non anche dei suoi amici e conoscenti italiani.

Verso la fine di novembre del 1758 morì Don Muazzo lasciando vacante l'ufficio di Vicario in S. Giorgio. Per farsi un'idea chiara di tale ufficio e dei fatti che si verificarono qualche anno dopo, improntando di sé gli ultimi otto anni di vita del Milia, bisogna

(1) *Archivio della Confraternita*, cit., *Capitolari*, X, ff. 127v-r e 134r.

(2) *Archivio della Confraternita*, cit., Armadio A, colto 3, Nº 26, *Giornale della Chiesa e Scola*, s.v. *Spiridion Milia*.

(3) *Archivio della Confraternita*, cit., *Libro dei Registri dei Confratelli e Consorelle 1702-1820*, Registro Nº 225.

(4) *Archivio della Confraternita*, cit., *Capitolari*, X, ff. 168r-169r.

(5) Bretos, *lc. cit.*

rifarsi a una pagina, molto interessante, ma ancora insufficientemente indagata, della storia dei Greci ortodossi a Venezia.

È noto che i rapporti tra la Serenissima e Bisanzio furono sempre intensi, anche se fatalmente condizionati dalle vicende storiche, le quali li resero ora cordiali e ora ostili. Era nella logica delle cose che tale intensità eccezionale di rapporti politici, commerciali, militari, ecc., dovesse condurre alla costituzione di una colonia veneziana a Costantinopoli — molto prima delle conquiste assicurate a Venezia dalla Quarta Crociata — e di una colonia greca a Venezia, che andò crescendo dal secolo XIII in poi (1).

Non è qui il caso di insistere sui vantaggi molteplici che ambedue le parti traevano da questa situazione; sarebbe pure

(1) Tralasciando opere ben note sulla storia veneziana, come quelle in più volumi di Samuele Romanin, Roberto Cessi o quella in più volumi e di vari autori, pubblicata sotto il titolo generale di *Storia della civiltà veneziana* (Firenze 1955-1966), qui ci limitiamo a ricordare qualche titolo recente dal contenuto più particolareggiato. Sui rapporti tra Venezia e Bisanzio, vedi ad esempio: F. THIRIET, *La Romanie vénitienne au Moyen Age. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIe-XVe siècles)*, Paris 1959, passim, ma specialmente la Parte Prima, pp. 3-178; A. PERTUSI, *L'Impero bizantino e l'evolversi dei suoi interessi nell'Alto Adriatico*, in *Le origini di Venezia*, Firenze 1964, pp. 57 ss.; IDEM, *Venezia e Bisanzio nel secolo XI*, in *La Venezia del Mille*, Venezia 1965, pp. 117 ss.; *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, a cura di A. Pertusi, Firenze 1966; R. CESSI, in *Cambridge Medieval History*, IV: *The Byzantine Empire*, Part I: *Byzantium and Its Neighbours*, Cambridge 1966, pp. 251-274; ma vedi anche pp. 275 ss. 331 ss. e 389 ss.; restano sempre suggestivi due capitoli della nota opera di Deno John GEANAKOPLOS, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Mass. 1962, pp. 13 ss. (*Byzantium and Venice*) e pp. 41 ss. (*Crete and Venice*). — Per la colonia greca a Venezia rimandiamo agli scritti citati nelle note 2-5 di p., 444, a cui bisogna aggiungere almeno G. FEDALTO, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze 1967. — Sui Veneziani a Costantinopoli, vedi per esempio: W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age*, I• (Lipsia 1885), pp. 268 ss.; Ch. DIEHL, *La colonie vénitienne à Constantinople à la fin du XIVe siècle*, in *Études byzantines*, Paris 1905, pp. 204 ss.; M. ROBERTI, *Ricerche intorno alla colonia veneziana di Costantinopoli nel secolo XII*, in *Scritti storici in onore di C. Manfroni*, Padova 1925, pp. 141 ss.; H. F. BROWN, *The Venetians and the Venetian quarter in Constantinople to the close of the twelfth century*, in « Journal of Hell. St.» 40 (1929), pp. 68 ss.; T. BERTELÈ, *Il palazzo degli ambasciatori di Venezia a Costantinopoli*, Bologna 1932.

fuori luogo sottolineare che tali vantaggi divennero sempre più vitali ed evidenti man mano che i Turchi estendevano le loro conquiste prima ai danni di Bisanzio, ridotta agli estremi, e poi a spese dell'impero coloniale di Venezia (1).

Ma per quanto vantaggiosi fossero tali rapporti, sul piano religioso un'intesa completa non ci fu mai; e gli atti ostili in materia, sia sulla Laguna che sul Bosforo, furono numerosi. Tuttavia, specialmente dopo l'unione ecclesiastica raggiunta nel Concilio di Firenze (1439), Venezia perseguì verso i suoi sudditi greco-ortodossi una politica più duttile che nel passato: mentre nei territori d'oltremare il suo governo si mostrava esigente e cattolicizzante, nella Laguna si rivelava liberale e accomodante, a seconda delle circostanze politiche e diplomatiche (2).

Fu proprio una politica simile che permise lo sviluppo eccezionale e l'organizzazione religiosa della colonia greca di Venezia. I fatti più notevoli di tale evoluzione possono riassumersi nel modo seguente.

Dopo varie difficoltà incontrate nel tentativo di esercitare il proprio rito nelle chiese di Venezia, i Greci, il 18 giugno 1456, ottennero, grazie all'intervento del Cardinale Isidoro di Kiev, un decreto del Senato che dava al patriarca veneziano la facoltà di mettere a disposizione della comunità greca una chiesa o un terreno per costruirvela (3). Il decreto non ebbe tutti gli effetti previsti. Esso fondava la sua concessione sul presupposto che i Greci di Venezia vivessero ' catholice et sub obedientia romane ecclesie '; ma, respingendo l'unione di Firenze o accettandola solo a parole, i Greci erano ben lungi dal soddisfare a tale condizione; perciò ci si limitò a concedere loro una specie di ospitalità cultuale nelle chiese di rito latino. Anzi, nonostante l'aumento

(1) Ci limitiamo a rimandare a Geanakoplos, *op. cit.*, passim; G. Luzzatto, *Storia economica di Venezia, dall'XI al XVI secolo*, Venezia 1961, passim; Fedalto, *op. cit.*, p. 17, n. 1 (altre indicazioni bibliografiche).

(2) Cfr. Fedalto, *op. cit.*, pp. 23-29 con n. 1 di p. 29.

(3) Cecchetti, *op. cit.*, pp. 458 s.; Fedalto, *op. cit.*, pp. 20 s. — Il permesso del 1456 è stato pubblicato recentemente da M. I. Manusakas, Ἡ πρώτη ἄδεια (1456) τῆς βενετικῆς γερουσίας γιὰ τὸ ναὸ τῶν Ἑλλήνων τῆς Βενετίας καὶ ὁ καρδινάλιος Ἰσίδωρος, in Θησαυρίσματα I (1962), pp. 109 ss. ma la più recente interpretazione storica di esso è del Fedalto, *op. cit.*, pp. 29-31.

continuo dei Greci a Venezia, il 28 marzo 1470 il Consiglio dei Dieci decretò che essi potessero celebrare ' more solito ' — cioè nel loro rito — soltanto nella Chiesa di S. Biagio (1).

Nel quarantennio 1474-1514 troviamo vari documenti che insistono su tale restrizione e provano che i Greci sottostavano a una doppia giurisdizione: 1) a quella del Papa — a cui compete la nomina dei cappellani greci, dietro richiesta della comunità stessa — e del patriarca di Venezia, che vigila sulla cattolicità dei cappellani e regola i loro rapporti col piovano di S. Biagio e la loro attività pastorale tra i connazionali; 2) a quella del governo, che controlla i riflessi esterni e sociali del loro culto: così, ad esempio, sarà solo col permesso del Consiglio dei Dieci che i Greci potranno avere, dal 1498 in poi, una ' Scuola ' propria in S. Biagio, come già l'avevano in altre chiese ' gli Schiavoni, et Albanesi, et altre nazioni ' (2).

Il 30 aprile 1514, un decreto del doge Leonardo Loredan concesse ai Greci il permesso di acquistare in contrada di San Canzian un terreno per costruirvi una chiesa, a patto però che essi ' licentiam et facultatem obtineant... a sancta Sede Apostolica seu praelato ecclesiastico potestatem habente ' (3). I Greci adempirono questa condizione chiedendo e ottenendo da Leone X due bolle in data 18 maggio e 3 giugno 1514. Esse segnarono una svolta decisiva nella storia dei Greci a Venezia. Il papa mediceo fece loro tre concessioni generose: 1) concesse il permesso di erigere una chiesa sotto il titolo di S. Giorgio con campanile e cimitero; 2) assicurò la presenza di un cappellano stabile che officiasse nella chiesa secondo il loro rito; 3) stabilì l'esenzione dei Greci dalla giurisdizione del patriarca di Venezia assoggettandoli alla giurisdizione diretta della S. Sede. Tutto ciò ' sub annuo

(1) ASV, *Consiglio X - Misto*, reg. 17, 1466-1472, f. 138 (citato dal Fedalto, *op. cit.*, p. 33, n. 4). — Il Geanakoplos, *op. cit.*, p. 60, n. 22, calcola che nel 1478 la colonia greca di Venezia dovesse ammontare a 4000 persone.

(2) ASV, *Consultori in Jure*, 427 n.n.; per il resto cfr. le pagine ben documentate e limpide di Fedalto, *op. cit.*, pp. 34-43. — G. S. Plumidis ha pubblicato una bolla di Innocenzo VIII — finora inedita — su questo tema: Αἱ βοῦλλαι τῶν Πάπων περὶ τῶν Ἑλλήνων ὀρθοδόξων τῆς Βενετίας (1445-1782), in « Θησαυρίσματα » 7 (1970), pp. 236-237.

(3) *Archivio della Confraternita*, cit., scrigno, nº 6. Per le copie esistenti di questo documento, vedi Fedalto, *op. cit.*, p. 43, n. 1.

censu in recognitionem veri dominii quinque librarum cerae candidae ' (1).

Affinché queste bolle fossero operanti, sarebbe stato necessario che la lungimiranza di Leone X fosse condivisa dai patriarchi di Venezia e che l'atteggiamento dogmatico e disciplinare dei Greci incoraggiasse in tal senso; ma, purtroppo, non si verificò nessuna di queste due condizioni, sicché le bolle rimasero senza effetto, sebbene Leone X ne emanasse un'altra di conferma il 18 maggio 1521 e sebbene Clemente VII, il 5 settembre 1526, provvedesse con un breve alla loro esecuzione, ostacolata dai patriarchi veneziani e propugnata dai nunzi pontifici (2).

Intanto i Greci, che, non avendo potuto costruire in contrada di S. Canzian, avevano acquistato nel 1526 un'area fabbricabile in contrada di S. Antonin, deliberarono il 22 giugno 1539 di iniziare la costruzione della chiesa di S. Giorgio. Infatti, il 1° novembre 1539, si ebbe la posa della prima pietra; ma solo trentaquattro anni dopo, l'11 luglio 1573, la chiesa venne inaugurata ed aperta al culto (3).

Ma, quando la costruzione era ancora agli inizi, l'11 maggio 1542, il Senato emanò un decreto che comandava in modo esplicito un atto che avrebbe avuto serie conseguenze storiche: il clero di S. Giorgio, prima d'essere destinato dalla comunità al governo della chiesa, doveva essere ' esaminato e approvato cattolico ' dal patriarca di Venezia ' over legato, che per tempi saranno, over dal vicario suo, o da alcuno di loro sotto pena di perpetuo esilio da questa città ' (4).

(1) *Archivio della Confraternita*, cit., scrigno. Le copie manoscritte e le edizioni a stampa di queste bolle sono indicate dal FEDALTO, *op. cit.*, p. 44, n. 1. Quella del 18 maggio è stata ripubblicata sulla base dell'originale da G. S. PLUMIDIS, Αἱ βοῦλλαι..., cit., pp. 238-239.

(2) ASV, Consultori in Jure, 422; Archivio Segreto Vaticano, *Arch. Nunz. di Venezia*, 37, 4-8; FEDALTO, *op. cit.*, pp. 56-57 e pp. 126-127, dove è pubblicato per la prima volta il breve di Clemente VII; per altre vicende della comunità, vedi pp. 53-74. — La prima edizione della bolla di Leone X è stata curata ultimamente da G. S. PLUMIDIS, Αἱ βοῦλλαι..., cit., p. 240-244.

(3) *Archivio della Confraternita*, cit., *Mariegola*, 20; cfr. pure busta 50, 712, 31 (citato dal FEDALTO, *op. cit.*, p. 75, n. 7); VELUDO, *op. cit.*, p. 28.

(4) ASV, *Concultori in Jure*, 427; questo decreto fu pubblicato da F. CORNER, *Ecclesiae venetae antiquis documentis nunc etiam primum*

Questo decreto e vari altri documenti che abbiamo citato ci sembrano sufficienti a giustificare la tesi, sostenuta quasi trenta anni fa da un illustre cultore di storia ecclesiastica greca, secondo cui la chiesa di S. Giorgio di Venezia ebbe ' origini cattoliche ' (1). Ciò — almeno in un certo senso — è confermato dall'interesse che i Papi continuarono a dimostrare per i Greci di Venezia. Il 22 giugno 1549, Paolo III inviò una bolla con cui confermava in sostanza quelle di Leone X e Clemente VII, soprattutto per quanto riguardava la diretta dipendenza dalla giurisdizione pontificia (2). Ma il 16 febbraio 1564, nel clima rovente della riforma tridentina, Pio IV pubblicò una bolla con la quale 1) tolse ai Greci di Venezia tutte le esenzioni e le immunità concesse loro da Leone X, Clemente VII e Paolo III; 2) assoggettò alla visita dei vescovi latini le loro chiese, e monasteri ' dando ai suddetti vescovi la piena giurisdizione sopra ciò che concerne il culto divino, l'amministrazione dei sacramenti e la cura d'anime ' (3).

Superfluo rilevare che quest'ultimo documento ci lascia intuire situazioni nuove determinate da tempi nuovi. Ma tali cambiamenti non venivano soltanto da una parte.

Infatti, nel 1573, nell'anno stesso dell'inaugurazione della chiesa di S. Giorgio, emerge un personaggio tra il clero greco, che avvierà la storia della comunità su nuove vie: Gabriele Severo. Quell'anno egli, dopo aver fatto certamente professione di fede cattolica, entrò in servizio come cappellano di S. Giorgio. Ma, nel 1577, nonostante la professione di fede suddetta, egli fu eletto arcivescovo ortodosso di Filadelfia nella Lidia. Non volendo risiedere nella sua diocesi, forse per paura dei Turchi, i suoi fedeli ricorsero al patriarca di Costantinopoli, Geremia II. Il caso venne risolto nel modo seguente: Severo rinunziò alla sua diocesi, ma conservò il titolo di metropolita di Filadelfia alla chiesa di S. Gior-

---

editis illustratae ac in decades distributae cum supplementis et indicibus, 15 voll., Venezia 1749, XV, pp. 357 ss.

(1) G. HOFMANN, *Le origini cattoliche di S. Giorgio dei Greci a Venezia*, in « L'Oriente cristiano e l'Unione della Chiesa » 7 (1942), pp. 6-12.

(2) La bolla fu pubblicata dal CORNER, *op. cit.*, XV, p. 376; una copia si trova anche nel codice *Vat. lat.* 9464, ff. 27-33. L'originale è conservato nell'Archivio della Confraternita di S. Nicola, come informa il PLUMIDIS, Αἱ βοῦλλαι..., pp. 233-234.

(3) Vedi FEDALTO, *op. cit.*, p. 88; la bolla è riprodotta, da copia manoscritta, in appendice, pp. 132 s.

gio dei Greci di Venezia, dove egli si insediò come capo della comunità locale (1).

Il trasferimento di un titolo ortodosso in una chiesa di rito greco-bizantino, ma di fede (almeno secondo le forme canoniche e le leggi civili) cattolica, fu fatalmente causa di conseguenze gravi e spiacevoli: esso già portava il germe di una forma malcelata di dipendenza di S. Giorgio dal patriarca di Costantinopoli. Un primo sintomo della nuova situazione ambigua si ha in un atto del 1579, in cui Geremia II afferma, senza provarlo, che la nuova chiesa greca di Venezia è ' stauropigion patriarcale ', cioè sottoposta alla giurisdizione diretta del patriarca di Costantinopoli. La comunità, in una seduta del 15 settembre 1583, reagì respingendo le pretese di Geremia II col sottolineare che la chiesa di S. Giorgio era stata ' da essi (i Greci di Venezia) ottenuta dall'illustrissimo Consiglio di Dieci e dal santissimo sommo pontefice, et che è stata fabricata con li propri sudori, et spesa loro ' (2).

Tuttavia l'ambiguità della situazione non si rivelò subito con crisi o polemiche rumorose. A Gabriele Severo seguirono nel titolo e nella funzione di metropolita di Filadelfia — che implicava, oltre al resto, stipendi o benefici assegnati dal Senato — Teofane Senachi di Cipro (1617-1632), Nicodemo Metaxà (1632-1635), Atanasio Valeriano (1635-1656), Melezio Cortazzi (1657-1677), Metodio Moroni (1677-1679), Gerasimo Vlacos (1679-1685).

(1) Cfr. FEDALTO, *op. cit.*, pp. 98 ss., con le note 2-3 di p. 99, e 3 di p. 104. — Per chiarire il contenuto di tali pagine va tenuta presente una notizia che non vi si trova, ma che è attestata dal RODOTÀ, *op. cit.*, III, p. 223: Gabriele Severo ' portatosi in Costantinopoli, fu ordinato arcivescovo di Filadelfia nel 1577 '. Questa notizia ed altre — compresa quella sulle opere letterarie del Severo — sono state riprodotte quasi alla lettera nel *Dizionario* citato del MORONI (vol. 91, p. 93). Per quanto ci consta, non esiste uno studio monografico su Gabriele Severo; alcune notizie sul suo conto sono state raccolte recentemente da Arist. STERGHELLIS, Ἡ διαθήκη τοῦ Γαβριὴλ Σεβήρου (1616) καὶ ἡ ρυθμίση τῶν χρεῶν τοῦ (1617-1647), in « Θησαυρίσματα » 6 (1969), pp. 182-200, dove, nel contesto di uno studio sul testamento del Severo e sul saldo dei suoi debiti, si trova una notizia degna di rilievo: i manoscritti greci del defunto Severo furono venduti nel 1619 al duca di Savoia Carlo Emmanuele I e, poi, andarono a finire nella Biblioteca Nazionale di Torino; dall'incendio del 1904 se ne salvarono 15 (p. 195, con le note 12 e 13).

(2) FEDALTO, *op. cit.*, Appendice, documento XXV, p. 136; per il contesto storico e la citazione di altre fonti, vedi pp. 101-102.

Ad eccezione del Metaxà, che, non essendo riuscito ad ottenere effettivamente il titolo e la funzione di metropolita di Filadelfia, se ne ritornò ad amministrare la sua diocesi di Zante e Cefalonia, di cui era già dapprima arcivescovo, tutti i suddetti successori del Severo seppero barcamenarsi abilmente nello loro posizione di ortodossi fedeli a Costantinopoli e di sudditi leali di Venezia, la quale continuava ad esigere da loro e dai loro cappellani la professione di fede cattolica (1).

Ciò avveniva con tangibile soddisfazione dei Greci e della Serenissima, poiché i vantaggi che ne derivavano non erano né piccoli né pochi per ambedue le parti. I metropoliti di Filadelfia, rendevano tali servizi a Costantinopoli, che quel patriarca li considerava come il suo ' braccio destro ' in Occidente (2); i servizi resi alla Serenissima non dovevano essere inferiori, qualora si pensi che essa, per loro mezzo, poteva penetrare in certe zone ortodosse dell'Impero turco e di altri Paesi, e poteva controllare meglio almeno una parte dei suoi sudditi ortodossi di lingua greca o slava. Gli svantaggi erano, semmai, della Curia romana e... della sincerità evangelica. Nella Venezia del secondo Cinquecento e del Sei-Settecento, così ricca di fermenti culturali e sempre più gelosa della sua sovranità in materia religiosa, al punto da esser teatro di un giurisdizionalismo antiromano che determinò

(1) L'elenco dei metropoliti di Filadelfia a Venezia, insieme con notizie molto sommarie sulla loro persona e la loro opera, si trova in parte già nel RODOTÀ, *op. cit.*, III, 223-224, e, più completo ancora, nel MORONI, *Dizionario cit.*, vol. 91, pp. 293-296, il quale utilizza tanto il Rodotà quanto il Corner e qualche altra fonte più diretta; l'elenco e l'esposizione più completa e, sotto vari aspetti, più attendibile si ha nell'opera citata del Veludo; cfr. infine Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλ. XXIII (1933), p. 918; Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλ. V (1964), p. 692. Ma tutta codesta letteratura oggi va aggiornata con le notizie ricavabili dagli studi eccellenti che va pubblicando M. I. MANUSAKAS: Γράμματα πατριαρχῶν καὶ μητροπολιτῶν τοῦ ις' αἰῶνος ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς ἐν Βενετίᾳ Ἀδελφότητος, in « Θησαυρίσματα » 5 (1968), pp. 7-22; Συλλογὴ ἀνεκδότων ἐγγράφων (1578-1685) ἀναφερομένων εἰς τοὺς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας, in « Θησαυρίσματα » 6 (1969), pp. 7-112; Ἡ ἐν Βενετίᾳ Ἑλληνικὴ Κοινότης καὶ οἱ μητροπολῖται Φιλαδελφείας, in « Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν » 37 (1969-70), pp. 170-210.

(2) Secondo F. e N. CHRYSOSTHOMOS, in un documento del Patriarcato di Costantinopoli, i metropoliti di Filadelfia sono chiamati: « χεὶρ δεξιὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας » (Μεγάλη Ἑλλ. Ἐγκυκλ., *lc. cit.*).

polemiche furibonde e ostilità aperte (1); nella Venezia pronta quasi a tutti i compromessi nel caso che fosse in gioco la ' ragion di Stato ', non è difficile immaginare che il governo talvolta esigesse la professione di fede cattolica dal clero di S. Giorgio solo per salvare le apparenze e dare, se necessario od opportuno, un contentino ai Papi. E, d'altra parte, non si dura fatica a figurarsi che il clero greco di Venezia avrà accettato tale professione solo *pro forma*, come un atto esteriore che non lo obbligava in coscienza (2).

(1) Fra le numerose pubblicazioni su questa pagina di storia veneziana, ci basti rinviare a qualcuna recente: G. Cozzi, *Il doge Nicolò Contarini. Ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia-Roma 1958, *passim*, specialmente pp. 93-147; Ed. Pommier, *La société vénitienne et la Reforme protestante*, in « Boll. dell'Ist. di Storia della Soc. e dello Stato Veneto » 1 (1959), pp. 3-26; A. Stella, *Ricerche sul socinianesimo: il processo di Cornelio Sozzini e Claudio Textor (Banière)*, in « Boll. dell'Ist. di Storia della Soc. e dello Stato Veneto », 3 (1961), pp. 77-120; G. Benzoni, *Una controversia tra Roma e Venezia all'inizio del 600: la conferma del Patriarca*, in « Boll. dell'Ist. di Storia della Soc. e dello Stato Veneto » 3 (1961), pp. 121-138; G. Cozzi, *Federico Contarini: un antiquario veneziano tra Rinascimento e Controriforma*, ibidem, pp. 190-220; A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma 1962; F. Chabod, *La politica di Paolo Sarpi*, Firenze 1962 (ristampa 1968); G. Cozzi, *Cultura politica e religiosa nella ' pubblica storiografia ' del '500*, in « Boll. dell'Ist. di Storia della Soc. e dello Stato Veneto » 5-6 (1963-64), pp. 215-294; A. Stella, *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo dal XVI al XVIII secolo* [= Studi e Testi 239], Città del Vaticano 1964 (cfr. su quest'opera la dotta recensione di G. Benzoni in « Studi Veneziani » 8 [1966], pp. 560-578, ricca di integrazioni bibliografiche); A. Olivieri, *Il ' Catechismo ' e la ' Fidei et doctrinae ratio ' di Bartolomeo Fonzio, eretico veneziano del Cinquecento*, in « Studi Veneziani » 9 (1967), pp. 339-452; Fedalto, *op. cit.*, pp. 48 ss.

(2) Ci sembra tipico il caso di Giorgio Facea, il quale il 1° dicembre 1760 giurò la fede cattolica ' col giurare il Simbolo Apostolico, e la Definitione di Fede del Sacro Concilio Ecumenico di Firenze a tenore del Venerato Decreto dell'Eccelso Consiglio di Dieci di 4 agosto 1751 ' (ASV, *Senato, Roma, Deliberazioni*, Expulsis Papalistis, filza 85), e poi, prima che venisse consacrato metropolita di Filadelfia — 11 luglio 1762 — stilò e sottoscrisse una professione di fede ' ortodossa ' in greco, nella quale, fra l'altro, proclamava di accettare ' soltanto sette concili ecumenici ' (ASV, *Senato, Roma, Deliberazioni*, Expulsis Papalistis, filza 85 [copia autografa]; cfr. Plumidis, 'Ο 'Αρχιεπίσκοπος Φιλαδελφείας,, cit., che a p. 97, n. 34, trascrive l'attestato di cattolicità rilasciata al Facea dal Milia nel

La prima vera crisi scoppiò quando a metropolita di Filadelfia venne eletto il corfiota Melezio Tipaldo (1685-1713). A differenza dei suoi predecessori, egli accettò sinceramente l'unione di Firenze e ne tirò tutte le conseguenze dogmatiche e pastorali sia smascherando gli equivoci su cui ci s'era adagiati in passato sia reprimendo certi abusi che s'erano introdotti nella prassi religiosa del suo clero e della sua comunità. Ciò gli attirò l'approvazione di Clemente XI, ma gli suscitò contro le ire del mondo ortodosso (1). Dopo la sua morte, Clemente XI non riuscì a persuadere il governo veneto a dargli un successore dello stesso indirizzo. Sicché S. Giorgio non ebbe più a capo il metropolita di Filadelfia e neppure un suo vicario; ma venne ufficiata per molti anni soltanto da cappellani, che, pur essendo greci e di rito bizantino, dovevano, al solito, giurare alla presenza del patriarca di Venezia la fede cattolica accettando l'unione del Concilio di Firenze. Conosciamo anzi un episodio il quale prova che il clero di S. Giorgio era ormai assoggettato completamente alla giurisdizione del Patriarca di Venezia. Verso il 1716, il patriarca Pietro Barbarigo, essendosi reso conto che in S. Giorgio s'erano introdotti degli abusi e disordini, intervenne energicamente per estirparli, esigendo dal clero piena ubbidienza ai suoi decreti. Clemente XI lodò tale operato inviandogli il breve *Nihil profecto est* del 15 luglio 1718 (2).

1760, e nella tav. 8, tra le pagine 92-93, riproduce in fotocopia la professione di fede ortodossa dello stesso Facea, fatta prima dell'11 luglio 1762.

(1) Cfr. VELUDO, *op. cit.*, pp. 77-86; LEGRAND, *Bibliographie Hellénique du XVIIe siècle*, V (Paris 1903), pp. 428-433: buone notizie biografiche ed accenni sulle vicende religiose; pp. 96. 165. 399. 400. 421: notizie varie sulle sue opere e la sua vita; così pure in *Bibliographie Ionienne*, I (Paris 1910), nn. 200, 211, 222, 223, 250, 252, 261, 262, 266, 271, 343, e in *Bibliographie* Hellénique du XVIIé[e] siècle, I (Paris 1918), pp. 16. 18. 85-86. 410-411. — Il BRETOS, *op. cit.*, I, p. 230 riflette l'acredine delle polemiche scatenate dall'atteggiamento cattolico del Tipaldo definendolo, senza tanti complimenti, ' adoratore del papa ': la sede arcivescovile di Filadelfia, rimase vacante «μετὰ τὸν θάνατον τοῦ Παπολάτρου Ἀρχιερέως Μελετίου Τυπάλδου ...». Altre notizie sul Tipaldo possono ricavarsi dal RODOTÀ, *op. cit.*, III, 224 s.; e dal MORONI, *Dizionario*, cit., vol. 91, pp. 294 s., che citano il breve *Tristati non parum* mandato da Clemente XI al Doge e alla Repubblica di Venezia il 13 maggio 1713 in occasione della morte del Tipaldo, ora edito dal PLUMIDIS, Αἱ βοῦλλαι..., cit., pp. 256-257.

(2) Citato dal MORONI, *Dizionario*, cit., vol. 91, p. 295, e dal RODOTÀ, *op. cit.*, III, p. 225, servendosi, come nel caso indicato nella nota pre-

Ma la comunità non si rassegnava a vivere senza un capo ecclesiastico autorevole, di cui si sentiva la mancanza sotto molti aspetti. E poi i Greci a Venezia contavano ormai famiglie potenti ed influenti, come, ad esempio, quella nobile dei Maruzzi.

Le vive insistenze della comunità furono prese in considerazione dal Senato nel 1751. Il 9 agosto di quell'anno, esso concedeva al ' Venerando Capitolo ' della Scuola di S. Nicola e della Chiesa di S. Giorgio la facoltà di ' eleggersi (sic!) un Vicario... in mancanza del Vescovo ' (1). Il decreto inoltre esigeva che il Vicario accettasse l'unione di Firenze e fosse rieletto o sostituito ogni due anni; questa legge veniva estesa anche ai suoi cappellani.

Il motivo era evidente, almeno per le persone più direttamente interessate: se il Vicario o uno dei suoi cappellani si fosse reso sgradito alla comunità o, soprattutto, al governo della Serenissima, era possibile deporlo e sconfessarlo senza suscitar scalpore e nel giro di due anni, al massimo. Gli ecclesiastici di S. Giorgio non si saranno rallegrati troppo di questa legge, che li obbligava ad essere almeno più guardinghi e forniva al Senato un'arma micidiale per colpirli direttamente o mediante la loro stessa comunità.

Abbiamo già accennato che il Capitolo, il 24 agosto 1751, aveva eletto a Vicario di S. Giorgio don Pietro Muazzo. Egli restò in carica fino alla sua morte, e non risulta dai *Capitolari* della Scuola di S. Nicola che nel 1753, 1755 e 1757 egli abbia avuto bisogno di essere rieletto. Fiducia del Senato verso la comunità greca o negligenza di una delle due parti? Non sappiamo; ma è significativa la preoccupazione che fa capolino nel verbale del giorno 8 dicembre 1758, in cui si descrive la seduta capitolare donde il Milia uscì eletto successore del Muazzo: il nuovo Vicario, ' secondo le Parti, et Uso del nostro Capitolo abbia ad essere ribalotato ogni due anni, come era ordinato per li Reverendissimi Arcivescovi di Filadelfia riguardo alla loro duracione ' (2).

cedente, di due edizioni diverse delle *Epistolae et Brevia Clementis XI*. Sul patriarca Barbarigo (1706-1725) si vedano: A. NIERO, *I patriarchi di Venezia 1961*; G. F. TORCELLAN, in *Dizionario Biografico degli Italiani, VI* (Roma 1964), pp. 79-80.

(1) Una copia di tale decreto si trova in *Archivio della Confraternita*, cit., *Capitolari*, XII, ff. 59v-60r.

(2) *Archivio della Confraternita*, cit., *Capitolari*, XI, f. 21r; vedi pure CECCHETTI, *op. cit.*, II, p. 357.

Giova sapere che in tale seduta il Milia venne eletto al primo scrutinio fra quattro candidati; su 53 voti complessivi ottenne 40 *si* e 13 *no* (1). Mette il conto poi notare che anche per lui non ci fu bisogno di rielezione o conferma biennale. I *Capitolari* non ne accennano affatto, mentre invece ci attestano che il 2 dicembre 1760 la Confraternita di S. Nicola elesse due nuovi 'Cappellani per anni due da principiarsi dal giorno della loro rimasta', cioè don Giorgio Facea e don Antonio Papachinò (2).

L'elezione del Milia fu approvata dal Senato il 29 dicembre 1758; il giorno precedente il neo-eletto aveva professato alla presenza del patriarca Bragadin la fede cattolica 'col giurare il Simbolo Apostolico, e la definizione di Fede del Concilio Ecumenico di Fierenze' (sic!) (3).

(1) *Ibidem.*

(2) *Archivio della Confraternita*, cit., *Capitolari*, X, f. 46v.

(3) *Archivio della Confraternita*, cit., Busta 41, fasc. 584, documento 12, n.n.; ci sembra opportuno riprodurlo in trascrizione diplomatica:

1758, 29 Xbre

Gli Ill.mi, et Ecc:mi SS:ri Capi dell'Ecc.mo Cons.o di X.ci infrascritti
attesa la morte del Vicario della Chiesa di S. Giorgio
de Greci di questa Città Abbatte Pietro Ant.o Moazzo in-
caricato avendo li Bancali della Scuola di S. Nicolò, e
Chiesa sud.a di S. Giorgio di devenire all'ellezione del nuo-
vo Vicario in ord.e, et a norma del Dec.to del Cons.o di Xci
9 Agosto 1751. Prescielto essendo stato dal Capitolo di 40
e Zonta di detta Scola il Rdo D. Spiridion Millia ricono-
sciuti pure in essa Persona tutti li requisiti pres-
criti dal detto Dec.to, come parimenti per la Fede inserta
di Monsigr. Patriarca di Ven.a Bragadin de di 28 Xbre
corr.e, che attesta, che presentatosi esso Millia avanti
il med:mo Monsig.r Patriarca, ha egli fatta la professione
di fede del Concilio Ecumenico di Firenze.
Hanno loro E.E. con tale fondamento approvato,
et approvano il pred.to D. Spiridion Millia in Vica-
rio, come sopra; e della pnte siane data Copia
alli Bancali surriferiti per l'esecuzione.
Bertucci Diedo
Piero Garzoni — Capi dell'Ecc.so Cons.o di Xci
Piero Franco Zustinian — Eccelsi Consilii Xm S(ec)re(tari)us
Petrus Gradenico.

Dalla firma autografa del Gradenico risulta che questa sia la copia ufficiale del documento inviata dal Senato ai Bancali (membri del Capitolo e della Giunta della comunità greca di Venezia), secondo l'ordine espresso nelle ultime due righe.

Intanto, da documenti d'archivio che ancora attendono d'esser studiati a fondo, veniamo a sapere che l'elezione del Milia venne osteggiata da Clemente XIII, pontefice d'origine veneziana, che dubitava dell'ortodossia cattolica del nuovo Vicario [1]; ma questi venne difeso per ben tre anni di seguito dal Senato veneto, anche contro le lagnanze del Nunzio pontificio di Venezia [2]. Sia il Papa che il Nunzio avranno conosciuto certamente la professione di fede cattolica fatta dal Milia alla presenza del Patriarca Bragadin; e allora, perché lo osteggiarono? Allo stato attuale delle ricerche, non è facile rispondere. Ma forse non va escluso che, a causa delle discordie serpeggianti in seno alla comunità greca, l'atteggiamento di Roma fosse determinato da informazioni ostili ricevute da Greci stessi. Questa ipotesi trova pieno appoggio in una pagina di un documento dell'Archivio di Stato di Venezia, finora passato quasi inosservato, ma che noi ci siam proposti di pubblicare al più presto: la *Narrazione Storica della Chiesa di S. Giorgio dei Greci in Venezia*, scritta nei primi mesi del 1774 dall'ecclesiastico greco Costantino Dadikis. Ecco la pagina che qui ci interessa.

Dopo aver accennato alla morte del Muazzo e dopo aver dipinto a nere tinte i due cappellani Demetrio Balsamo e Zosimo Manzavino, fino al 1758 colleghi del Milia, il Dadikis continua: ' Fu nel suo [del Muazzo] posto surrogato da pieni voti del Capitolo, l'abate D. Spiridion Millia, Sacerdote Greco, e di Cristiane virtù, ornato di sacre lettere, e della Dottrina Ecclesiastica, riguardato per le qualità dell'animo suo con tutta la stima da quegl'onesti uomini che lo conoscevano. Si attrovava in Venezia, staccato dalle sue tranquille applicazioni à propri studj da efficaci eccitamenti de' principali della Nazione e da quelli di qualche cospicuo Soggetto. Ha dovuto, suo malgrado, lasciarsi vincere, e vi capitò per mettere in esercizio la sua virtù à resistere alle tribulazioni, che le gelosie, e l'invidie gli suscitarono. Voleva ripatriare a Corfù, dove aveva il suo Domicilio, e la sua pace,

(1) *Archivio di Stato di Venezia* (= ASV), *Dispacci del cav. Correr*, Filza *Expulsis*, n. 89, 1758-I-13; 1759-III-10; 1759-IV-21; 1759-VIII-4; citato dal Cecchetti, *op. cit.*, II, p. 357, n. 5.

(2) ASV, *Ducali e risposte del Senato*, 1758-II-16 e 1759-IV-6; citato dal Cecchetti, *lc. cit.* — Per altri documenti sulla lotta tra Venezia e la S. Sede, occasionata dall'elezione del Milia, vedi anche ASV, *Consultori in Iure*, N° 422, *Greci* I.

stancato dalle vessazioni, che lo agitavano. Le persone probe, ch'erano i suoi amici, lo confortavano promettendogli, che come sentivano con somma pena le cause che lo comovevano, così averebbero anco proveduto di fargli cessare ogni disturbo.

Ma appunto la sua elezione in Vicario di questa Chiesa fu per lui un nuovo cimento alle sue sofferenze per sostenere tutto il peso delle insidiose trame, pratticate da sudetti due capellani per rimuoverlo dal grado, al quale fu promosso. Costoro in tale incontro adoprarono i loro Amici Abatini, e Frati per impegnare il Nunzio Apostolico, e quindi il solito zelo della sua Corte per presentare replicati memoriali di revocare l'elezione.

Resa così solenne questa picciola cosa, si ha dovuto portarla al Senato, dove fù difesa la Greca Religione, e la elezione stessa colla più sana, e pura Dottrina da insigne, e cospicuo Senatore, giustamente per la sua virtù reputato tra più segnalati del Consiglio.

Tutto questo felice successo doveva aver servito di rimprovero, e di mortificazione alle arti indegne de' Capellani. Ma costoro dissimularono la loro perfidia, ed irritamento per darne alla occasione altre prove al Vicario, il quale non aveva altra colpa, se non quella di essere il loro Preside, e di non essere simile ad essi. Fatto più per sostenere le ingiurie, che per vendicarle, giacchè vana riusciva ogni correzione in animi confermati dalla malizia nella perversità, la sua pacienza lo costituì quasi indolente. Tutta la riparazione doveva attendersi dalla Nazione ' [1].

Questa lunga pagina, fremente di sdegno contro i cappellani Balsamo e Manzavino e piena di simpatia per il Milia, ci offre un saggio delle brighe interne della comunità greca di Venezia e degli intrighi a cui ricorreva qualche membro del suo clero per conseguire scopi puramente personali e tutt'altro che gloriosi. Il ritratto che traccia del Milia sa di apologetica; ma ci sembra abbastanza attendibile, sia per le circostanze di tempo in cui scriveva il Dadikis (quattro anni dopo la morte del Milia e quindi a circa 15 anni dai fatti) sia perché non abbiamo trovato finora un documento che descriva il Milia in modo opposto o diverso.

È interessante apprendere dal Dadikis che la comunità greca cercò di liberare il Milia dai suoi due cappellani turbolenti e fastidiosi, eleggendone — come abbiamo già accennato — due

[1] ASV, *Inquisitori di Stato, Greci,* N° 883, inserto 33, fasc. I, *Narrazione Storica,* ecc., pp. 48-49.

altri, Giorgio Facea ed Antonio Papachinò, ed abbassando loro al grado di ' Procapellani '. Il guaio fu che il Balsamo e il Manzavino, com'era da aspettarsi, non si rassegnarono facilmente. Oltre al resto, tentarono di provare, con l'aiuto di due ' Forensi greci ', che l'elezione del Facea e del Papachinò era stata nulla a causa dell'irregolarità della seduta del Capitolo. Sconfitti una prima volta in tribunale, tornarono alla carica facendo un'altro tentativo; ma non ebbero successo (1). Il Milia dovette finalmente respirare.

Avendo egli stesso ' muniti delle fedi di loro cattolicità ' i due nuovi cappellani (2), questi si misero ad esercitare il loro ufficio in pieno accordo col Milia; perciò vennero eliminati alcuni ' abusi nel Servizio Divino ', introdotti dai cappellani precedenti, ' e tutto sembrava confluire — dice il Dadikis — alla più soave tranquillità e buon ordine, tanto circa la Disciplina, quanto circa la confidenza della Nazione ' (3).

È facile figurarsi che tutto ciò avrà accresciuto di molto il prestigio del Vicario fra i Greci di Venezia, tanto più che egli, fin dal 1757, aveva principiato un'attività letteraria, che certamente non poteva passare inosservata sia a Venezia che fuori (4).

La pace, al dire del Dadikis, resistette per un anno alle insidie dei due cappellani retrocessi; ma poi ' cominciò a conturbarsi ' (5).

Il motivo di questi nuovi torbidi era molto più grave e complesso di quello che avrebbero potuto determinare le macchinazioni del Balsamo e del Manzavino.

In quel torno di tempo, ragioni di politica estera e, forse, di politica economica, unite alla volontà di tenersi ben affetti i sudditi greco-ortodossi, spinsero il governo veneto a ristabilire

(1) *Op. cit.*, pp. 49-50.

(2) *Op. cit.*, p. 50. Questa notizia è confermata da G. S. Plumidis, Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Φιλαδελφείας Γρηγόριος Φατσέας, cit., p. 97, dove è pubblicato per la prima volta l'attestato di ' cattolicità ' del nuovo cappellano Facea, il cui originale si conserva in ASV *Senato, Roma, Deliberazioni*, Expulsis Papalistis, filza 85.

(3) *Op. cit.*, p. 50.

(4) Data infatti dal 1757 la pubblicazione del primo libro del Milia, l'Ἐπιστολάριον, che ebbe subito un notevole successo, come provano le edizioni successive del 1759, ecc.; vedi più avanti, p. 472.

(5) *Op. cit.*, p. 50.

la metropolia o arcivescovado di Filadelfia (1). Perciò, il 31 dicembre 1761, il Senato emanò un decreto con cui si concedeva alla Confraternita dei Greci di eleggere di nuovo un metropolita o arcivescovo; ma sempre a patto che egli professasse la fede cattolica accettando sotto giuramento l'unione proclamata al Concilio di Firenze (2).

La condizione posta dal decreto non era nuova, come già sappiamo. Ma ora, una parte della comunità greca di Venezia — forse sperando in una maggiore remissività del governo — cominciò a denunciare apertamente l'incompatibilità di tale condizione con la professione di fede ortodossa; quest'ultima infatti esigeva che il futuro arcivescovo dipendesse dalla giurisdizione del Patriarca di Costantinopoli, il quale, dopo tutto, avrebbe dovuto approvare ufficialmente la sua elezione ed autorizzarne l'ordinazione episcopale. Ora, data l'avversione radicale e ormai inesorabile del Patriarca di Costantinopoli e dei suoi Colleghi d'Oriente verso l'unione fiorentina, come si poteva sperare che l'arcivescovo di Filadelfia ottenesse la conferma della sua elezione e il permesso dell'ordinazione dopo aver giurato di accettare proprio l'unione con Roma firmata a Firenze?

Da tale giudizio negativo sulla condizione posta dal decreto, il passo verso le recriminazioni e le polemiche era breve. E venne compiuto. A quanto pare, uno degli scopi più comuni era di addossare a qualcuno la colpa della condizione suaccennata; e, come suole succedere in casi simili, il reo, vero o presunto, fu subito trovato e condannato. 'In tanta accesa commozione — scrive il Dadikis — fu reputato Autore di tal Decreto quello [cioè, il Guardiano dei Capitolo della Confraternita, Pano Maruzzi] che si azzardò a difenderlo col fondamento dell'antecedente [cioè del decreto del 9 agosto 1751] ed alla sua colpa unirono complici alcuni altri, e tra questi lo stesso Vicario Millia. In questo furore, contemplando, che negli esperimenti della ballottazione

(1) Veludo, *op. cit.*, pp. 91-92; Cecchetti, *op. cit.*, II, p. 357; E. Kukkos, Ἡ Ὀρθόδοξος Μονὴ Εὐγενῶν Ἑλληνίδων Βενετίας (1599-1829), s. l., 1965, pp. 104-105.

(2) ASV, *Senato, Deliberazioni, Roma*, Expulsis Papalistis, registro 24, f. 72v [numerazione antica, f. 17v]. Per il dibattito che precedette in Senato tale decreto, vedi ASV, *Senato, Deliberazioni, Roma*, Expulsis Papalistis, filza 83; citato dal Plumidis, *op. cit.*, p. 88, n. 8.

potesse questo esser preferito a qualunque altro, non solo gli suscitarono un emulo nella persona del capellano Facea, ma si acciecarono di far precorrere la notizia di questo Decreto tradotto in Greco, al Patriarca di Costantinopoli, colla fiduccia, che al solo nome del Concilio Fiorentino non avrebbe rilasciata mai la licenza al Vicario Millia per la sua consacrazione, venindo eletto Arcivescovo di Filadelfia. Non si accorsero, che da loro stessi si aprirono la fossa, nella quale senza risorgimento caderono. Posti in uso i mezzi più occulti, e seducenti in favore dell'emulo cappellano Facea, e sparse con somma impudenza calunnie, ed imposture contro l'innocente Vicario, si raddunò il Capitolo Generale [18 gennaio 1762, stile veneziano 1761] per venire all'esperimento della Ballottazione. Trè furono i nominati, il suddetto Vicario Millia, il Capellano Competitore Facea, ed il Sacerdote D. Zosimo Manzavino uno de' Capellani rimossi. Riuscì vano questo primo esperimento, e la pendenza fece considerare arduo il secondo cimento; ed un illecito movimento fece preferire il Facea al Vicario Millia per trè voti. Così l'animosità ricompensò un servizio di sette anni prestato dal Vicario Millia, come cattechista, e Predicatore à fronte di uno, che per la prima volta appena aveva servito un anno come Cappellano. Ad ogni modo fu da tutti salutato come vescovo eletto, e quei stessi, che favorirono la giustizia, quale per lui non aveva militato, in mezzo alle felicitazioni con ingenuità lo consigliavano di non precipitare la sua consacrazione senza la permissione del suo Patriarca, appunto per l'incauta condotta dei suoi protettori di avere senza alcun discernimento spedita al Patriarca la traduzione del Decreto ' (1).

La profondità della frattura apertasi nella comunità greca all'inizio del 1762 non poteva venir descritta con maggior chiarezza ed efficacia. Ma questa pagina inedita del Dadikis ci rivela un particolare importantissimo per la biografia del Milia: egli venne escluso dall'arcivescovado di Filadelfia solo perché un forte gruppo di suoi Connazionali gli addebitava — forse del tutto ingiustamente — la condizione unionistica posta dal Senato nel decreto del 31 dicembre 1761. Questo colpo mancino colse probabilmente il Milia alla sprovvista. I suoi meriti di cappellano e di Vicario, oltre a quelli culturali, verso la comunità e la Chiesa greco-ortodossa, lo avranno reso sicuro di venir eletto metropolita

(1) *Op. cit.*, pp. 57-58.

di Filadelfia. Pare che fosse dello stesso avviso perfino il suo competitore, Giorgio Facea, il quale, poco prima della seduta del Capitolo, consegnò al Guardiano di esso un ' memoriale ' in cui lo pregava di radiarlo dal numero dei candidati fra i quali bisognava eleggere il metropolita; potrebbe darsi che il Facea agisse così o per rispetto al Milia o per non contribuire ad intralciarne l'elezione che riteneva più sicura della propria (1).

Fatto sta che al più anziano e meritevole Milia fu preferito il quarantenne e meno meritevole Facea, e per soli tre voti di vantaggio, come attesta il verbale dell'elezione confermando il racconto del Dadikis (2).

Non è il caso di narrare qui tutte le peripezie e le contrarietà a cui il nuovo metropolita dovette far fronte. A Roma veniva dipinto come ' scismatico ' e a Costantinopoli come ' cattolico '; sicché il Facea venne a trovarsi sotto il fuoco incrociato del Papa e del Patriarca per due accuse che si escludevano a vicenda (3). Qui basti dire che egli, eletto metropolita di Filadelfia il 18 gennaio 1762, venne consacrato soltanto l'11 luglio di quell'anno, ma senza le bolle patriarcali di approvazione, di modo che il Patriarca di Costantinopoli lanciò la scomunica tanto contro di lui quanto contro i due vescovi che lo avevano consacrato a Corfù per ubbidire a un ordine perentorio del governo veneto. La scomunica inasprì la polemica tra i Greci e rese più complicata l'azione diplomatica della Serenissima che continuava a proteggere il Facea, pur avendogli ingiunto di astenersi dall'esercitare le sue funzioni arcivescovili. Tale proibizione si protrasse fino al

(1) Cfr. PLUMIDIS, *op. cit.*, p. 99, n. 43, dove si trova trascritto il memoriale-supplica del Facea, conservato in *Archivio della Confraternita*, cit., 19, 25, 363, (1).

(2) *Archivio della Confraternita*, cit., *Capitolari*, XI, f. 68r-v; vedi la trascrizione del verbale in PLUMIDIS, *op. cit.*, p. 89, n. 9.

(3) Le proteste di Clemente XIII, che esigeva la deposizione del Facea da parte del Senato Veneto, furono reiterate e vibranti; in meno di due anni scrisse a proposito ben quattro bolle: 27 febbraio 1762 (edita da I. LE BRET, *Dissertatio historico-ecclesiastica de statu praesenti Ecclesiae Graecae in Dalmatia, quae ritum slavo servicum sequitur*, Stuttgardiae 1762, pp. 44-47), 22 gennaio 1763 (IDEM., *Acta Ecclesiae Graecae annorum 1762 et 1763*, Stuttgardiae 1764, pp. 31-37), 30 aprile 1763 (*ibid.*, pp. 52-55), 31 dicembre 1763 (edita per la prima volta dal PLUMIDIS, Αἱ βοῦλλαι..., cit., pp. 258-261).

14 settembre 1765; da allora in poi, cioè fino al 28 luglio 1768, data della sua morte, il Facea potè esercitare le sue funzioni in mezzo a difficoltà d'ogni genere, economiche non escluse. Egli morì senza aver ottenuto la liberazione dalla scomunica patriarcale e la riabilitazione canonica, nonostanti i buoni uffici della diplomazia veneta al Fanar [1].

Che ne fu del Milia nel frattempo?

Le fonti d'archivio che abbiamo esplorato finora, riferita la sua disavventura del 18 gennaio 1762, ne tacciono il nome nel modo più assoluto. Non lo ricordano neppure quando alludono ai deprecati ' persecutori ' o ' nemici ' del Facea. Perciò qui, più che altrove, ci tocca attualmente procedere per induzioni ed ipotesi, fondate per lo più sulle pubblicazioni di libri che il Milia curò negli anni 1762-1769.

Ci pare certo che, nella seconda metà del gennaio 1762, il Milia, deposto il suo ufficio di Vicario, si sia allontanato definitivamente da S. Giorgio dei Greci. Pensiamo così sia per la situazione scabrosa creatasi tra lui e il contestato arcivescovo Facea sia perché, frugando tra i documenti superstiti nell'Archivio dell'attuale Istituto Ellenico di Venezia e datati dal 1762 in poi, non abbiamo trovato neppure una traccia indiretta della presenza del Milia a S. Giorgio.

Ma siamo indotti ad escludere che egli abbia lasciato Venezia per recarsi, ad esempio, a Corfù. La sua presenza nella Laguna è suggerita dalle numerose edizioni che appaiono sotto il

(1) Per questi avvenimenti rimandiamo al VELUDO, *op. cit.*, pp. 92-99; CECCHETTI, *op. cit.*, II, pp. 359-361; KUKKOS, *op. cit.*, pp. 104-105; ma soprattutto PLUMIDIS, Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Φιλαδελφείας Γρηγόριος Φατσέας, cit., pp. 85-113, che studia a fondo molti documenti inediti, e M. MANUSAKAS, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα (1547-1806), Venezia 1968, nn. 24-28, pp. 80-94, dove vengono edite per la prima volta due lettere del patriarca costantinopolitano Joannicio III e tre del patriarca di Gerusalemme Partenio, tutte riguardanti il caso del Facea. — Sarà interessante consultare anche opere di storia ecclesiastica veneziana, come A. NIERO, *I patriarchi di Venezia. Da Lorenzo Giustinian ai nostri giorni*, Venezia 1961, pp. 146-149.

Nell'Archivio di Stato di Venezia abbiamo trovato una *Memoria di alcuni particolari avvenimenti accaduti a Monsignor Facea per occasione della sua elezione*, la quale descrive con brevità ed acume la situazione dopo l'elezione del Facea. Si tratta, a quanto si desume dalle ultime righe, del rapporto steso dopo un'inchiesta segreta fatta fare dal Senato (ASV, *Consultori in Jure*, N° 422, vol. legato, Carta 20^{r-v}, n.n.).

suo nome presso lo Zatta e, soprattutto, il Glichì a cominciare dal 1762, e dalla sua posizione in parte ufficiosa e in parte ufficiale, verso il nuovo arcivescovo di Filadelfia. Il Milia rimaneva sempre l'asso nella manica tanto del gruppo che avversava il Facea quanto del Patriarca costantinopolitano, che, come vedremo, verso il 1767, concesse al Milia il titolo significativo di ' esarca patriarcale '. Nondimeno, allo stato presente delle nostre conoscenze, sarebbe quanto mai spinoso e aleatorio voler stabilire la parte avuta dal Milia negli intrighi che si continuò ad ordire contro il Facea per ben sei anni (1).

In ogni caso, non c'è dubbio che il Milia, libero ormai da impegni pastorali e amministrativi, si dedicò dal 1762 in poi quasi esclusivamente ai suoi lavori intellettuali. Nel 1767 lo ritroviamo nella lista dei sottoscrittori della traduzione neogreca del Βίβλος χρονικὴ περιέχουσα τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντίδος, curata da Giovanni Stano e pubblicata a Venezia (2). Questa notizia, l'ultima che siamo riusciti a racimolare sul Milia vivente, ci fa conoscere il titolo più alto ch'egli abbia avuto: ' Archimandrita della Grande Chiesa ed esarca patriarcale '(ὁ Σπυρίδων ὁ Μίλιας ἐκ Κέρκυρας, ἀρχιμανδρίτης τῆς τοῦ Θεοῦ μεγάλης 'Εκκλησίας καὶ ἔξαρχος πατριαρχικός). Evidentemente si tratta di un doppio titolo,

(1) Curioso che, nei numerosi documenti conservati nell'Archivio della Confraternita di S. Nicola e nell'Archivio di Stato di Venezia, non abbiamo trovato nessun accenno esplicito al nome del Milia, come avversario o persecutore del Facea dopo la sua ascesa alla sede di Filadelfia. Del resto, il Dadikis attribuisce la colpa di tutti i disordini che seguirono tale ascesa del Facea non agli intrighi del Milia e del suo partito, ma alla ' incauta condotta ' tenuta dai protettori del Facea prima di eleggerlo: ' Tosto dopo la elezione (del Facea) il Guardiano, e Banca la parteciparono al Patriarca con loro lettera, invocando la sua grazia à rilasciare all'eletto la solita licenza per la sua Canonica Consacrazione. Si sarano scordati di avere fatto precedere il Decreto à questa loro istanza, che fù l'unica vera cagione de' susseguitati disordini, per salvarsi de' quali non ebbero rimorso d'imputarne altri affatto innocenti ' (ASV, *Inquisitori di Stato, Greci*, N° 883, inserto 3, fasc. I: *Narrazione Storica*, cit., p. 58). Tra gli ' affatto innocenti ' calunniati dai fautori del Facea dobbiamo porre soprattutto il Milia?

(2) Cfr. E. LEGRAND, *Bibliographie Ionienne*, I (Paris 1910), n. 392, pp. 122-123 e *Bibliographie Héllénique du XVIIIe siècle*, II (Paris 1928), n. 656, pp. 59-62. — Per i titoli completi di queste due opere, vedi sotto, p. 471.

e una pubblicazione del Milia ci permette di supporre che egli abbia ottenuto la prima parte di esso nel 1766 (1).

Dopo il 1767 non siamo riusciti a scovare altre notizie sul suo conto; non ne abbiamo trovate neppure in occasione della morte del Facea, alla quale seguì presto l'elezione del suo successore, Niceforo Mòrmori, vescovo dell'isola di Cèrigo o Citera (2).

È lecito dedurre da ciò che il Milia, forse pieno di acciacchi, avesse abbandonato Venezia già nell'estate del 1768? Non sappiamo. Sulla sua morte stessa abbiamo trovato finora solo una testimonianza indiretta conservata in un documento dell'Archivio dell'Istituto Ellenico di Venezia. Si tratta di un esposto extragiudiziario del 1° ottobre 1770, con cui i suoi fratelli Giovanni e Costantino, in qualità di eredi universali del defunto Spiridione, esigono 619 ducati e 11 soldi dall'amministrazione della Scuola di S. Nicola e della Chiesa di S. Giorgio come saldo dello stipendio corrisposto al defunto quando era Vicario (3). Il documento dunque ci offre un termine *ante quem* della morte del Milia, la quale forse avvenne tra il luglio e il settembre del 1770, come suggerisce la datazione del documento stesso. Ma purtroppo esso non ci fa sapere nulla sulle circostanze in cui morì il Milia.

Per colmare tale lacuna, abbiamo consultato una copia del *Registro Morti 1704-1779* della Parrocchia di S. Antonin, presso la quale si solevano conservare i necrologi dei defunti greci che facevano capo a S. Giorgio; il *Registro* suddetto ignora il Milia (4).

(1) Cfr. più avanti, p. 474, numero 9; ma ecco il titolo in forma più completa: Βιβλίον καλουμένον Κυριακοδρόμιον ἤγουν Διδαχαὶ καὶ ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ... ἐπιμελείᾳ Σπυρίδωνος Μήλια πρεσβυτέρου καὶ ἀρχιμανδρίτου τῆς μεγάλης ἐκκλησίας. Ἐνετίησιν, 1766. — Come si vede, manca ancora l'ἔξαρχος πατριαρχικός, che comparirà a cominciare dal 1767.

(2) *Archivio della Confraternita*, cit., *Capitolari*, XI, f. 137v; cfr. VELUDO, *op. cit.*, pp. 99 ss.; CECCHETTI, *op. cit.*, II, pp. 358 ss.; KUKKOS, *op. cit.*, p. 105.

(3) *Archivio della Confraternita*, cit., busta 51, fasc. 585. In questo fascicolo sono conservati molti altri documenti della lite, che venne chiusa nel 1774 con lo sborsamento ai fratelli Milia di una somma molto inferiore a quella richiesta: non più di 125 ducati circa.

(4) L'abbiamo consultato nella copia dattiloscritta, messaci gentilmente a disposizione dal Dott. S. Messinis, Segretario generale dell'Istituto Ellenico di Venezia. — Il PLUMIDIS, *op. cit.*, p. 100, n. 47, osserva opportunamente che l'Archivio Parrocchiale di S. Antonin oggi si trova conservato nella Chiesa di S. Giovanni Battista in Bragora.

Non abbiamo trovato il suo necrologio neppure nei *Registri dei Morti*, compilati dai Provveditori alla Sanità per tutta la Città di Venezia, giorno per giorno, trascrivendo i necrologi forniti dalle singole Parrocchie (1).

L'esposto suaccennato dei fratelli del Milia ci aveva fatto congetturare l'esistenza di un suo testamento a loro favore. Ma le ricerche fatte nell'Archivio di Stato di Venezia sono state infruttuose (2). L'assenza a Venezia di un testamento del Milia, salvo il caso di smarrimento o di perdita, permette due ipotesi: o che il Milia sia morto fuori Venezia e, quindi, se il testamento fu stilato e si conserva tuttora, va cercato altrove; oppure il Milia morì a Venezia, ma senza aver fatto testamento per non aver potuto o voluto. Noi, nonostante l'argomento 'a silentio' deducibile dai *Registri dei Morti* di Venezia, propenderemmo per questa seconda ipotesi, perché:

1) i fratelli del Milia, nel loro esposto e nei documenti relativi alla lite che ne sorse, non accennano mai a un testamento di Spiridione, benché si dichiarino suoi 'eredi universali'; 2) essi non fanno nessuna allusione a un'eventuale morte di Spiridione fuori di Venezia, ma parlano come se in Città tale morte fosse un fatto notorio e incontestabile.

Questi appunti biografici possono contribuire a farsi un'idea della personalità umana ed ecclesiastica scelta dal Mansi a proprio collaboratore. Ora uno sguardo sulle pubblicazioni del Milia servirà a proiettare un po' di luce sulla sua personalità di dotto e di erudito infaticabile.

2. L'opera letteraria di Spiridione Milia.

L'abbiamo già detto: la storiografia letteraria neoellenica e le stesse opere di informazione enciclopedica sono molto avare di notizie sul Milia. Per tracciare un quadro della sua attività di scrittore c'è una sola via: fare lo spoglio dei repertori bibliografici riguardanti la letteratura greca del secolo XVIII. Tali repertori,

(1) ASV, *Provveditori alla Sanità*, N° 956 (= Registro dei morti, marzo 1769 - febbraio 1770) e N° 957 (= Registro dei morti, marzo-dicembre 1770).

(2) ASV, Indice, *Sezione notarile, Testamenti.*

com'è noto, si limitano generalmente ad elencare i titoli delle pubblicazioni conservate in biblioteche levantine od europee; ma, naturalmente, non hanno la pretesa di essere esaurienti e definitivi. Perciò noi consideriamo come provvisorio l'elenco delle opere del Milia che ci accingiamo a compilare, anche se forse possiamo escludere scoperte future tali da modificare essenzialmente il quadro che risulterà da tale elenco. Ecco i repertori che abbiamo consultato con frutto:

1) A. PAPADOPULOS BRETOS, Νεοελληνικὴ φιλολογία ἤτοι κατάλογος τῶν ἀπὸ πτώσεως τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι ἐγκαθιδρύσεως τῆς ἐν Ἑλλάδι βασιλείας τυπωτέντων βιβλίων παρ' Ἑλλήνων εἰς τὴν ὁμιλουμένην, ἢ εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν γλῶσσαν, 2 voll., Atene 1854-57 [= BRETOS].

2) É. LEGRAND, *Bibliographie Ionienne. Description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs des Sept-Iles ou concernant ces iles du quinzième siècle à l'année 1900*, par E. L., oeuvre posthume completée et publiée par Hubert Pernot, 2 voll., Paris 1910 [= LEGRAND, *BI*].

3) É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle*, par E. L., oeuvre posthume completée et publiée par Mgr. Louis Petit et Hubert Pernot, 2 voll., Paris 1918-1928 [= LEGRAND, *BH XVIII s.*].

4) N. P. DELIALIS, Κατάλογος ἐντύπων Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Κοζάνης, μέρος πρῶτον: Ἔντυπα ἐκδοσέων 1494-1832, Salonicco 1948 [= DELIALIS].

5) G. G. LADAS – A. D. CHATZIDEMOS, Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία: συμβολὴ στὸ δέκατο ὄγδοο αἰῶνα. Πρόσθηκες, διορθώσεις καὶ συμπληρώσεις στὴν Ἑλληνικὴν Βιβλιογραφίαν τῶν Émile Legrand, Louis Petit καὶ Hubert Pernot, Atene 1964 [= LADAS – CHATZIDEMOS].

Rimandiamo a tali repertori per una riproduzione integrale dei titoli delle pubblicazioni del Milia; noi li riferiremo in forma abbreviata. Oltre a ciò, disporremo le pubblicazioni secondo l'anno della loro edizione, curata per la prima volta dal Milia; va avvertito però che, spesse volte, l'edizione del Milia non è affatto l'*editio princeps* dell'opera pubblicata.

Si badi infine che contraddistinguiamo col termine ' pubblicazione ' le opere originali del Milia, quelle cioè, alle quali egli dedicò maggiori cure come scrittore, compilatore o raccoglitore di testi inediti; col termine ' edizione ' indichiamo invece quelle

opere, a cui il Milia non spese altre fatiche se non quelle del correttore di manoscritti e di bozze di stampa, soprattutto a conto dell'editore-libraio greco di Venezia, Nicola Glichì.

1) Pubblicazione dell' Ἐπιστολάριον ἤτε ἐπιστολικὸς χαρακτήρ, περιέχων ἑρμηνείας καὶ παραδείγματα εἰς διάφορα εἴδη ἐπιστολῶν..., Venezia 1757, presso Antonio Zatta; 2ª e 3ª edizione, Venezia 1759 e 1773, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BI*, nn. 358. 365. 431; *BH XVIII s.*, nn. 504*, 531. 784; LADAS – CHATZIDEMOS, pp. 128-133. 148-151.

È una delle opere più originali e fortunate del Milia, che andò perfezionandosi mano mano che veniva riedita. Iniziata come semplice raccolta di *specimina* epistolari ad uso delle scuole, e di precetti sullo stile epistolare, andò trasformandosi in un discreto manuale del suo genere. Vi si tratta della materia, lingua, stile e dei vari generi di lettere; la parte teorica è seguita dalla raccolta di varie decine di esempi epistolari (spesso tradotti dall'italiano) riprodotti per intero o in parte (titolature, chiuse, saluti, ecc.); gli esempi ad uso degli ecclesiastici sono numerosi.

L'opera, nonostante i suoi limiti di metodo, ebbe molto influsso sulla epistolografia neogreca e sui numerosi epistolari posteriori, perché essa, come osserva uno storico recente, fu il primo trattato popolare nel suo genere e volle rispondere ai bisogni della vita quotidiana (Börje KNÖS, *Histoire de la Litérature néogrecque. La période jusqu'en 1821*, Stokholm-Göteborg-Uppsala 1961, p. 518).

Il Delialis opina che il Milia abbia curato anche l'opera analoga, intitolata Νέον Ἐπιστολάριον, κτλ., apparsa a Lipsia nel 1764 e ristampata ivi stesso nel 1778. L'opinione del Delialis può appoggiarsi su due fatti; 1°: nell'indicazione del luogo di edizione si trova subito l'aggiunta: Εὑρίσκεται δὲ ἐν Βενετίᾳ παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου; 2°: la terza edizione dell'Ἐπιστολάριον del Milia (Venezia 1773), in due volumi, ingloba tutto il Νέον Ἐπιστολάριον. Va da sé che questi due fatti appoggiano l'ipotesi del Delialis soltanto se non possono spiegarsi *se non* ricorrendo all'identità dell'autore delle due opere. (Cfr. DELIALIS, pp. 81 s., n. 299 e p. 205, n. 783). Ora, tale ricorso sembra legittimo; nell'avviso al lettore, premesso dal Glichì alla 4ª edizione del primo volume di quest'opera (Venezia 1781; il secondo apparve nel 1785), egli afferma di ristamparla *per la quarta volta*, allo scopo di soddisfare le numerose richieste dei suoi clienti, e di ristampare

come secondo volume il Νέον 'Επιστολάριον apparso a Lipsia nel 1778 (LEGRAND, *BH XVIII s.*, nn. 1039 e 1161).

2) Edizione dell' 'Επιτομὴ τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας εἰς πέντε μερισθεῖσα τμήματα· ... συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ μακαριωτάτου πρώην Ἱεροσολύμων πατριάρχου Νεκταρίου τοῦ Κρητός..., Venezia 1758, presso Nicola Glichì; 2ª edizione, ibidem, 1770. — Cfr. BRETOS, I, n. 222; LEGRAND, *BI*, nn. 361. 409; *BH XVIII s.*, nn. 514*. 721*; DELIALIS, n. 604.

Questa specie di storia del Monte Sinai e dell'Egitto dalle origini fino al ' sultano Selim ' fu edita per la prima volta nel 1677; l'edizione del Milia si distingue dalla precedente per una maggiore correttezza tipografica.

3) Edizione del Τριώδιον ψυχωφελέστατον περιέχον τὴν πρέπουσαν ἐν τῇ Ἁγίᾳ καὶ Μεγάλῃ Τεσσαρακοστῇ ἅπασαν 'Ακολουθίαν..., Venezia 1758, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BH XVIII s.*, n. 524*.

Quest'opera apre la lunga serie delle edizioni di testi liturgici curate dal Milia; qui ci limitiamo ad accennare che il Τριώδιον è uno dei libri più importanti dell'ufficiatura di rito bizantino e contiene il ' proprio ' del tempo quadragesimale. Cfr. *Encicl. Cattolica*, VII, 1307 s.

4) Edizione del Βιβλίον καλουμένον Παράδεισος ἐκ τῶν λόγων τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν τοῦ Μεταφραστοῦ, μεταφρασθὲν παρὰ 'Αγαπίου μοναχοῦ τοῦ Κρητός, ..., Venezia 1759, presso Nicola Glichì; 2ª edizione, ibidem, 1766. — Cfr. LEGRAND, *BI*, nn. 364. 384; *BH XVIII s.*, nn. 529. 637*.

Come il titolo lascia intendere, si tratta di una traduzione in neogreco di un'antologia di testi desunti dalle opere del famoso agiografo bizantino del secolo X, Simeone Metafraste (cfr. per esempio, BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, cit., pp. 570-572); la traduzione è del monaco cretese Agapio, che incontreremo più avanti in veste di compilatore (vedi il nº 9 di questo elenco). Il suo nome completo è Agapio Landos, e la sua attività di traduttore in greco volgare è largamente testimoniata dal LEGRAND, *BI*, II, *Index onomastique*, p. 825; *BH, XVIII s.*, II, *Index alphabétique*, p. 529. Per un profilo bio-bibliografico cfr. *Dictionn. d'hist. et géogr. ecclésiastiques* I (Paris 1912), 895-897; Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ 'Εγκυκλοπαιδεία 1 (1962), 152-154.

5) Edizione dell' Ὡρολόγιον μέγα. Περιέχον πᾶσαν τὴν ἡμερονύκτιον 'Ακολουθίαν καὶ παρακλητικοὺς Κανόνας τῆς Θεοτόκου, καὶ

οἴκους...., Venezia 1761, presso Nicola Glichì; 2ª edizione, ibidem, 1767. — Cfr. LEGRAND, *BH XVIII s.*, nn. 574*. 669*.

6) Pubblicazione della Τῶν ἁγίων συνόδων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῶν ἀναπάσαν (sic) τὴν οἰκουμένην συναθροισθεισῶν οἰκουμενικῶν τε καὶ τοπικῶν νέα καὶ δαψιλεστάτη συνάθροισις, ... 2 voll. in-folio, Venezia 1761-1762, presso Antonio Zatta. — Cfr. BRETOS, I, n. 226; LEGRAND, *BI*, n. 373; *BH XVIII s.*, n. 572*; DELIALIS, n. 783.

Della struttura e del valore di quest'opera del Milia ci occuperemo nelle pagine dedicate alla sua collaborazione col Mansi.

7) Edizione del Μηναῖον τοῦ μαΐου περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν... Venezia 1762, presso Nicola Glichì. — Cfr. BRETOS, I, n. 228; LEGRAND, *BH XVIII s.*, n. 578.

8) Edizione della Σταχυολογία τεχνολογικὴ κατ' ἐρωταπόκρισιν τῆς γραμματικῆς τέχνης. Ἐκδοθεῖσα παρὰ Βησσαρίωνος ἱερομονάχου Μακρῆ τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων. Ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁμοίων καὶ διαφόρων Λέξεων τοῦ Ἀμμονίου. Τανῦν μετατυποθέντα, καὶ ἀκριβῶς διωρθωθέντα, παρὰ τοῦ Ἱεροδιδασκάλου Κυρίου Σπυρίδωνος Μήλια..., Venezia 1764, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BI*, n. 378; *BH XVIII s.*, n. 611*.

Quest'opera era stata già edita con lo stesso titolo e presso lo stesso editore veneziano nel 1747, a cura di Alessandro Cancellario. Sul jeromomonaco gianninese Bessarione Macrì (1635 [?]-1699), uno dei greci più dotti e fecondi del suo secolo, vedi la Θρησκ. καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλ. 8 (1966), 519-520.

9) Edizione del Κυριακοδρόμιον ἤγουν Διδαχαὶ καὶ ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ συλλεχθεῖσαι παρὰ Ἀγαπίου μοναχοῦ τοῦ Κρητὸς ἐκ διαφόρων διδασκάλων..., Venezia 1766, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BI*, n. 383; *BH XVIII s.*, n. 636.

10) Edizione del Βιβλίον ὡραιότατον καλουμένον Ἁμαρτωλῶν Σωτηρία, συντεθὲν εἰς κοινὴν τῶν Γραικῶν διάλεκτον παρὰ Ἀγαπίου μοναχοῦ τοῦ Κρητὸς, τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἄθω ἀσκήσαντος..., Venezia 1766, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BI*, n. 385; *BH XVIII s.*, n. 638*; DELIALIS, n. 2.

Nonostante la specificazione relativa ad Agapio, ' ritirato nel Santo Monte dell'Athos ', è indubbio che si tratti dello stesso personaggio che abbiamo incontrato nei numeri 4 e 9 di questo elenco.

11) Edizione del Κωνσταντίνου Ἁρμενοπούλου κριτοῦ Θεσσαλονίκης πρόχειρον, τὸ λεγόμενον Ἡ Ἑξάβιβλος εἰς κοινὴν γλῶσσαν

μεταφρασθεῖσα. Προσετέθη δὲ καὶ παρὰ 'Αλεξίου Σπανοῦ τοῦ ἐξ 'Ιωαννίνων καὶ περὶ τῶν συνοικεσίων ἐγχειρίδιον, ὅ, τε κατὰ ἀλφάβητον πίναξ..., Venezia 1766, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BI*, n. 389; *BH XVIII s.*, n. 649*; DELIALIS, n. 133,2.

Il Πρόχειρον Νομικόν o 'Εξάβιβλος di Costantino Armenopulo (1320-1383) è un manuale di diritto civile e, in misura molto minore, di diritto canonico. Nonostanti i suoi difetti, esso ebbe grande diffusione, soprattutto nell'assetto della seconda edizione che, a quanto pare, venne curata dall'Armenopulo stesso. — Cfr. BECK, *op. cit.*, p. 788; Θρησκ. καὶ ἠθικὴ 'Εγγκυκλ. .3 (1963) 197-199.

12) Edizione dell' 'Αγιασματάριον μέγα, ἤγουν ἐκλογὴ τῶν χρησιμοτέρων, καὶ ἀναγκαιοτέρων τοῖς 'Ιερεῦσιν ἀκολουθιῶν, καὶ εὐχῶν, ἐκ τοῦ Μεγάλου Εὐχολίου... Venezia 1767, presso Nicola Glichi. — Cfr. LADA-CHATZIDEMOS, n. 100 (p. 111).

13) Edizione dell' Εὐχολόγιον τὸ μέγα... Νῦν πέμπτον σὺν Θεῷ ἁγίῳ μετατυπωθὲν, ἐπιμελείᾳ τε σπουδῇ τοῦ... κυρίου Σπυρίδωνος Μήλια, Venezia 1767, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BI*, n. 393; *BH XVIII s.*, n. 659*.

14) Edizione dell' 'Οκτώηχος...., Venezia 1767, presso Nicola Glichì. — Cfr. LEGRAND, *BI*, n. 394; *BH XVIII s.*, n. 663*.

15) Edizione del Μηναῖον τοῦ 'Ιανουαρίου περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν, μετὰ καὶ τῆς ἀναγκαιοτέρας προσθήκης τοῦ τυπικοῦ ..., Venezia 1768, presso Nicola Glichì. — Cfr. BRETOS, I, n. 30; LEGRAND, *BI*, n. 401; *BH XVIII s.*, n. 684*.

16) Edizione del Θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον ..., Venezia 1769, presso Nicola Glichì. — Cfr. LADAS - CHATZIDEMOS, n. 110 (p. 117).

17) Pubblicazione postuma delle Διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστὴν συντεθεῖσαι καὶ ἐκφωνηθεῖσαι ὑπὸ τοῦ ποτὲ λογιωτάτου ἱεροδιδασκάλου ἀρχιμανδρίτου τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ ἐξάρχου πατριαρχικοῦ Σπυρίδωνος Μίλια τοῦ ἐκ Κερκύρας, ἀφιερωθεῖσαι δὲ τῷ ἐκλαμπροτάτῳ καὶ εὐγενεῖ ἄρχοντι κυρίῳ κυρίῳ Στεφάνῳ Καραϊωάννῃ· νῦν πρῶτον τυπωθεῖσαι καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσαι, Venezia 1773, presso Antonio Bòrtoli. — Cfr. BRETOS, I, n. 263; LEGRAND, *BI*, n. 430; *BH XVIII s.*, n. 781.

Non è a caso che abbiamo riprodotto il titolo per intero; né da esso né da altre parti del volume si ricava chi lo abbia curato. Tuttavia nella prefazione l'editore (non il tipografo!) dichiara di possedere molti mss. del Milia; si tratta dunque di un amico di quest'ultimo o di un amico dei suoi fratelli Costantino e Gio-

vanni, che, come suoi eredi universali, avranno ereditato anche i suoi scritti inediti? (vedi prefazione, p. 5 s.).

L'opera consta di 20 sermoni quaresimali, recitati dal Milia nell'ordine seguente: i primi otto a Corfù nel 1745, dal 9° al 14° a Corfù nel 1747, dal 15° al 20° a Venezia nel 1755; vedi LEGRAND, *BH XVIII s.*, p. 168.

Per quanto sappiamo, questa è l'unica opera del Milia che riproduca il suo ritratto, segnato AB in monogramma; sotto la sua figura, ritratta in abito ecclesiastico e all'apparente età di 40-50 anni, si legge in greco il titolo definitivo che compare anche accanto al suo nome nel fontespizio: ' Archimandrita della Grande Chiesa di Dio (S. Sofia di Costantinopoli) ed Esarca patriarcale '; vedi LEGRAND, *l. cit.*

Sul valore linguistico-letterario di questi sermoni, uno storico recentissimo della letteratura neogreca si pronunzia come segue: ' Il Milia non ha il dono della parola: è pesante e ridondante. Tuttavia egli si sforza di dare alla sua lingua un colorito semplice e naturale ' (K. Th. DEMARAS, Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας 4ª ediz., Icaro 1968, p. 110).

18) Edizione probabile del Βιβλίον καλούμενον Νέος Παράδεισος ἐκ τοῦ Μεταφραστοῦ. Εἰς τὴν κοινὴν ἡμετέραν Διάλεκτον μεταφρασθὲν Παρὰ Ἀγαπίου Μοναχοῦ τοῦ Κρητός. Νῦν δὲ μετὰ πλείστης ἐπιμελείας διορθωθέν, Venezia 1761, presso Nicola Glichì. — LEGRAND, *BH XVIII s.*, n. 563*.

K. Mertzios, in una ricerca sulle edizioni della Casa Glichì, elenca questo libro tra le ristampe che ebbero come correttore il Milia; ma egli non ne fornisce il motivo. Tuttavia accettiamo con cautela la sua opinione, perché il libro si trova elencato con altri che furono editi certamente a cura del Milia, come prova la presenza del suo nome nei loro fontespizi (MERTZIOS, Κατάλογος τῶν παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων ἐκτυπωθέντων καὶ ἐκδοθέντων βιβλίων ἀπὸ τοῦ 1670-1831, in Ἠπειρωτικὰ Χρονικά 10 [19359], p. 90).

19) Edizione probabile della Ἡ Βοσκοποῦλα ἡ εὔμορφη ὀνομασμένη, εἰς τύπον, καὶ εἰς φανέρωσιν πάλιν μεταβαλμένη, Venezia 1764, presso Nicola Glichì; 2ª edizione, ibidem, 1780. — Cfr. LEGRAND, *BH XVIII s.*, nn. 601. 1003. La probabilità dell'attribuzione al Milia è fondata sullo stesso argomento usato per l'opera del numero precedente (Cfr. MERTZIOS, *op. cit.*, pp. 90. 117). Noi non siamo riusciti a sapere nulla sul contenuto di quest'operetta,

ma il titolo permette di immaginarselo ameno o leggero; in tal caso non sarebbe difficile figurarsi i motivi per cui il Milia, ecclesiastico, non abbia voluto far leggere il suo nome sul frontespizio di essa.

20) Edizione dubbia del Βιβλίον καλούμενον Ἰδέα τοῦ ἀληθοῦς μετανοοῦντος, εἰς τὴν ἡμετέραν κοινὴν διάλεκτον τὰ νῦν τυπωθέν, Venezia 1774, presso Demetrio Teodosio. — Cfr. BRETOS, I, n. 266; LEGRAND, *BH XVIII s.*, n. 807.

Facciamo questa incerta attribuzione al Milia fidandoci di un'affermazione dello Zabiras, secondo cui l'opera venne pubblicata anonima, ma si diceva che fosse del Milia (G. I. ZABIRAS, Νέα Ἑλλὰς ἢ ἑλληνικὸν θέατρον, ἐκδοθὲν ὑπὸ Γ. Π. Κρέμου, Atene 1872, p. 535; l'affermazione è stata ripetuta da K. N. SATHAS, Νεοελληνικὴ φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων... [1453-1821], Atene 1868, p. 527; ELEUTHERODAKI Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λέξικον 9 [1930], p. 402).

L'analisi di questa lista sollecita qualche osservazione non priva di interesse.

Innanzi tutto colpisce la prevalenza assoluta delle ' edizioni ' sulle ' pubblicazioni ', intese nel senso spiegato antecedentemente: 17 contro 3. Questo fatto dice chiaramente che il Milia fu soprattutto un editore di scritti altrui.

Impressiona anche la vastità dei suoi interessi culturali, anche se essi non oltrepassano i confini della letteratura ecclesiastico-religiosa (salvo un caso dubbio), e anche se l'opera di correttore, da sola, non indica un vero e proprio interesse culturale del Milia verso il contenuto di molti libri da lui curati. Non è irriverente supporre che tante sue edizioni date alle stampe dal Glichì rivelino soprattutto, se non esclusivamente, interessi pratici. Comunque non sarà ozioso rilevare che il Milia seppe occuparsi di varie materie. Infatti le sue pubblicazioni presentano: otto titoli di opere liturgiche (nn. 3, 5, 7, 12, 13, 14, 15, 16); quattro titoli di opere ascetiche o di edificazione (nn. 4, 10, 18, 20); due titoli riguardanti l'oratoria sacra (nn. 9, 17); due titoli dedicati all'epistolografia e alla grammatica (nn. 1, 8); e infine un solo titolo per ciascuna delle materie seguenti: storia ecclesiastica (n. 2), atti conciliari (n. 6), diritto canonico e civile (n. 11), poesia pastorale (n. 19).

3. La collaborazione del Milia all'*Amplissima* del Mansi.

Molti dei problemi impliciti in questo tema si sarebbero potuti inserire facilmente nel quadro biografico del Milia, che abbiamo schizzato or ora.

Ma l'importanza che essi hanno rispetto alle finalità di questa ricerca ci ha convinto di trattarne a parte.

A suo tempo abbiamo già rilevato l'indeterminatezza opaca della formula con cui il Mansi designa la collaborazione prestatagli dal Milia: ' Graeca curavit diligentissime '. Proprio per tale indeterminatezza, la frase suscita vari interrogativi. In che senso e, soprattutto, in che misura il Milia curò i testi greci dell'*Amplissima*? Si limitò alla revisione formale o estese la sua opera anche ad aspetti sostanziali dei ' manoscritti ' dell'*Amplissima*, compilati dal Mansi e mandati tutti allo Zatta già entro il 1764? (1). E nel caso di una revisione formale, si assunse il Milia l'incarico di curare i testi greci sotto l'aspetto linguistico oppure di correggere soltanto le bozze di stampa man mano che il tipografo incorporava tali testi nei singoli volumi che pubblicava? A questi problemi se ne affiancano altri di carattere biografico.

Quando ebbe il Mansi l'occasione — supposto che l'abbia avuta — di assicurarsi la collaborazione del Milia? Quali ragioni determinarono il grande erudito lucchese a farne l'invito al Milia e questi ad accettarlo? Tenendo presente la situazione delicata del Milia, che, come Vicario di S. Giorgio, doveva barcamenarsi tra l'ortodossia e il cattolicesimo, non ci furono difficoltà confessionali per giungere ad un accordo sulla collaborazione del Milia col Mansi? Si può infine supporre che i due si siano conosciuti personalmente a Venezia?

È evidente che tutti questi interrogativi hanno un senso solo nell'ipotesi che il Milia non sia stato un semplice correttore di testi greci al servizio dello Zatta, come lo fu al servizio del Glichì, e che abbia collaborato all'*Amplissima* con finalità anche non economiche.

Comunque, non sarebbe trascurabile l'interesse storico che oggi susciterebbe una risposta precisa e documentata a queste

(1) Vedi dom Quentin, *op. cit.*, p. 149 con la nota 1.

domande e simili. Ma i magri risultati conseguiti nelle nostre ricerche provvisorie non ci consentono ancora di darla. Negli archivi di Venezia, compresi quelli privati e oggi sistemati nella Biblioteca del Museo Correr, non siamo riusciti a scovare nulla che ci aiutasse a far luce su qualcuno di questi punti. Questo insuccesso euristico si è ripetuto anche quando abbiamo esaminato i sei volumi nei quali sono raccolti gli originali delle *Lettere di Letterati ed altri personaggi*, che furono indirizzate al Mansi e che si conservano oggi nella Biblioteca di Stato di Lucca (1).

Ma più che tale insuccesso ci ha sorpreso un altro fatto: nella biografia dedicata al Mansi, il Franceschini non fa nessun accenno al Milia. Ci si domanda se il suo silenzio sia stato causato dalla poca importanza che egli annetteva — se li conobbe — ai rapporti intercorsi fra il Mansi e il Milia, oppure al carattere troppo lacunoso della sua biografia, rabberciata alla brava, come si nota al primo esame (2).

Che il Mansi e il Milia si siano probabilmente incontrati a Venezia, possiamo dedurlo dalla considerazione seguente.

È risaputo che il Mansi si preparò all'edizione dell'*Amplissima* intraprendendo dei viaggi di studio in Francia, a Napoli, a Cassino, a Roma e a Vienna in Austria. Prima di giungere in questa città — dove si trattenne dal 14 giugno al 21 settembre 1751, ospite dell'ambasciatore lucchese — passò per Venezia (3).

(1) Mss. 1974-1979.

(2) Ciò è confermato anche dalle critiche mosse spesso al *Commentarium* da dom QUENTIN (*op. cit.*, pp. 78, n. 1; 149, n. 1) e dal fatto che lo stesso P. Franceschini vi apportò delle correzioni (cfr. sopra, n. 1, p. 441).

(3) Dom QUENTIN, *op. cit.*, p. 77 pone tale soggiorno nel 1755 fondandosi sul *Commentarium* del Franceschini (cfr. MANSI, *Amplissima*, XIX, pp. XIX-XX). Ma i dati cronologici del Commentarium sono scarsi e confusi, come rileva lo stesso dom Quentin (vedi nota precedente). Ora la data del soggiorno viennese del Mansi è documentata in modo incontestabile: nove lettere conservate nell'Archivio di Stato di Lucca, e tutte concernenti *il* soggiorno suddetto, sono datate tra il 14 giungo 1751 e il 3 dicembre 1753; nessuna allude al 1755; cfr. *Mostra delle opere a stampa*, cit., pp. 9-13. Giova poi rilevare che, oltre alle date estreme del soggiorno del Mansi a Vienna (14 giugno 1751, [documento 13, *op. cit.*, p. 9] e 21 settembre 1751 [documento 19, *op. cit.*,, p. 12], veniamo a sapere che egli già attendeva alla preparazione di una ' nuova Opera dei Concilj ' (documento 17, *op. cit.*, p. 11) e che, ritornò in Italia passando per Venezia, dove sperava di trattenersi dal 24 o 25 settembre al 2 ottobre (del 1751).

Era naturale che tale passaggio lo persuadesse a ritornare nella Laguna, dove la sua dotta impresa avrebbe potuto contare sull'aiuto di vari studiosi e su vari fondi di manoscritti. Finora tuttavia è soltanto probabile la tesi secondo cui il Mansi sarebbe ritornato a Venezia nel 1755 (1). Non c'è dubbio, comunque, i soggiorni del Mansi nella città di S. Marco gli servirono pure per discutere con lo Zatta la futura edizione dell'Amplissima già progettata da tempo.

Ora, ricordando che il Milia venne eletto predicatore e catechista di S. Giorgio nel febbraio del 1755, è lecito congetturare — nel caso di un soggiorno veneziano del Mansi nel 1755 — che il corfiota e il lucchese si siano conosciuti proprio in quell'anno. È lecito anche pensare che tale incontro sia avvenuto tramite lo Zatta; infatti, dato l'interesse dell'editore veneziano per la pubblicazione dell'*Amplissima*, è facile figurarsi che sia stato proprio lui a presentare il Milia al Mansi quale possibile collaboratore per la messa a punto dei testi greci.

Tutte queste ipotesi forse trovano una conferma in un fatto che rivela gli stretti rapporti che già legavano il Milia allo Zatta due anni dopo tale probabile incontro: nel 1757 vedeva la luce il primo libro del Milia, l'Επιστολάριον, coi tipi dello Zatta, cioè dello stesso editore dell'*Amplissima*, e due anni avanti la pubblicazione dei primi tre volumi di essa (2).

(1) La probabilità di tale ritorno ci pare deducibile da due particolari del racconto del viaggio del Mansi a Vienna fattoci dal *Commentarium*: esso pone la visita del Mansi a Venezia all'*andata* a Vienna e non al ritorno, parlando dell'incontro del Mansi con lo Zatta nel quale venne decisa la pubblicazione dell'*Amplissima*; in secondo luogo parla del ritorno da Vienna come se fosse avvenuto *poco prima* del 1756, donde il Quentin ha dedotto che il viaggio a Vienna avvenisse nel 1755 (cfr. *Amplissima*, XIX, p. XX); noi invece, tenendo conto dei documenti citati nella nota precedente, saremmo indotti ad affacciare l'ipotesi di un viaggio a Venezia. Ma non ci sfugge la fragilità di essa; infatti non ci sarebbe nessuna difficoltà per conciliare la notizia del *Commentarium* con quella del documento 17, citato nella nota precedente: il Mansi passò per Venezia nel 1751 sia all'andata a Vienna che al ritorno da essa, e, in ambedue le occasioni, trattò della sua impresa scientifica con lo Zatta.

(2) È noto infatti che i primi tre volumi dell'*Amplissima* apparvero nel 1759. Nondimeno non è raro il caso di leggere inesattezze piuttosto buffe su questo punto. Così, ad esempio, mentre l'edizione in facsimile dell'*Amplissima*, con le aggiunte e le correzioni di L. Petit e J. B. Martin,

Sotto l'aspetto storico-filologico non sarebbe meno interessante poter rispondere agli interrogativi sulla natura e misura della collaborazione del Milia. Ma gli stessi insuccessi euristici lamentati più sopra ci impediscono di farlo. Gli Archivi esplorati a Lucca ed a Venezia non ci hanno offerto nessuno spunto. Il nome del Milia non viene ricordato né dal Mansi (1) né dallo Zatta (2) neppure quando avrebbero avuto occasione di doverlo fare.

Di fronte a questo silenzio ostinato vien fatto di sospettare che esso fu determinato da motivi di prudenza: in seguito alla tempestosa elezione arcivescovile del Facea e agli eventi politico-ecclesiastici che ne derivarono a Venezia ed a Costantinopoli, la posizione del Milia divenne molto scabrosa anche agli occhi del clero cattolico e dei suoi amici italiani; nessuna meraviglia quindi se questi abbiano preferito lasciar nell'ombra il suo nome, certamente inviso ai fautori e ai protettori del Facea.

In mancanza di documenti diretti, possediamo però una via indiretta per indagare la collaborazione prestata dal Milia all'*Amplissima*: l'esame comparativo dei testi greci contenuti in questa opera del Mansi e di quelli pubblicati dal Milia nella sua Τῶν ἁγίων Συνόδων... νέα καὶ δαψιλεστάτη συνάθροισις (3).

---

nel vol. 10 (*Introductio*, Paris-Leipzig 1903), la fa nascere nel *1758* e parla a vanvera di *florentinus et venetianus editores* proprio nel frontespizio, l'*Enciclopedia Cattolica* la presenta come venuta alla luce nel *1757* (cfr. vol. VII, col. 1979).

(1) Al volume VIII dell'*Amplissima* (Firenze 1763) il Mansi premette un *monitum* — poi riprodotto dallo Zatta nel vol. XV (Venezia 1770) — dove si sottolinea ciò che ha di nuovo e di migliore l'*Amplissima* rispetto alle collezioni conciliari precedenti, e si ringraziano pubblicamente alcuni nuovi suoi collaboratori: Forbenius Forster, i fratelli Ballerini di Verona, Filippo Puell, Benedetto Bonelli, Gerardo Meerman. Il nome del Milia è assente.

(2) All'inizio del volume X (Firenze 1764) lo Zatta ringrazia pubblicamente qualcuno dei dotti ricordati nella nota precedente ed altri nuovi: Joseph Reschius, Angelo Maria Bandini, Giuseppe Assemani, Francesco Zaccaria; ma ignora il nome del Milia.

(3) Benché più sopra, p. 474, n. 6, abbiamo riprodotto il titolo e alcuni dati di quest'opera del Milia, qui riteniamo opportuno riprodurne il frontespizio intero, che presenta elementi significativi: Τῶν ἁγίων συνόδων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῶν ἀναπᾶσαν (*sic*) τὴν οἰκουμένην συναθροισθεισῶν οἰκουμενικῶν τε καὶ τοπικῶν νέα καὶ δαψιλεστάτη συνάθροισις, ἐν ᾗ περιλαμβάνονται καὶ οἱ κανόνες τῶν θείων ἀποστόλων καὶ αἱ διαταγαὶ τῶν αὐτῶν διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου· ἔτι αἱ κανονικαὶ ἐπιστολαὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέ-

Ci rendiamo perfettamente conto che un esame esauriente del genere richiederebbe una tavola di concordanze dei testi contenuti nelle due opere; ma, data l'indole esplorativa di questa ricerca, ci contenteremo di un'analisi fondata soltanto su *alcuni* confronti.

Colpisce subito la somiglianza letterale dei due titoli nello loro parte principale: ' Nuova e vastissima raccolta dei sacri concili...'; ma potrebbe invece sfuggire un altro particolare molto interessante, cioè l'uguaglianza del formato delle due collezioni (tomi *in-folio*) e la comunanza delle illustrazioni, che risalta fin dal foglio per il falso fontespizio in ambedue i primi volumi. Più utile ancora sarà tener presenti alcuni dati.

L'Amplissima fu pubblicata negli anni 1759-1798, in 31 volumi; la *Dapsilestàti* (da ora in poi indicheremo così l'opera del Milia) fu pubblicata negli anni 1761-62 [1], soltanto in 2 volumi. Qui va notato che il I volume della *Dapsilestàti* apparve quando erano già stati pubblicati, certamente, i volumi I-III (1759), IV (1760) e, probabilmente, i volumi V-VI (1761) dell'*Amplissima*;

ρων· καὶ τὸ σύνταγμα Γελασίου τοῦ Κυζικηνοῦ τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον πραχθέντων· νῦν πρῶτον ἑλληνιστὶ μόνον ἐκδοθεῖσα, κοσμηθεῖσά τε καὶ ἐν τάξει ἀρίστῃ τεθεῖσα σπουδῇ καὶ πόνῳ τοῦ πανᾳδεισιμωτάτου καὶ ἱερολογιωτάτου Σπυρίδωνος Μήλια, τοποτηρητοῦ Φιλαδελφείας καὶ τῶν ἐν ταῖς κλειναῖς Ἐνετίαις Ἑλλήνων προέδρου, συνδραμῇ μὲν καὶ ἀναλώμασι τοῦ εὐσεβεστάτου Πολυμέρου Παουλὴν ἐξ Ἀθηνῶν. Τόμος πρῶτος, ἀπὸ Χριστοῦ ἄχρι ἔτους υ.λ.ά. 431. Παρὰ Ἀντονίῳ τῷ Τζάττᾳ τυπογράφῳ Ἐνετῷ. ͵αψξά. Con licenza de' Superiori e privilegio. [Si noti: in alcuni esemplari, come quello giunto recentemente nella Biblioteca Vaticana e segnato *Racc. Gen. Concili Stragrandi 7 (1-2)*, le parole da Παρὰ Ἀντονιῷ fino a ' privilegio ' sono sostituite con: Ἐν Παρισίοις 1761.].

Il volume II ha un titolo molto più breve e leggermente diverso: Τῶν ἱερῶν συνόδων νέα καὶ δαψιλεστάτη συλλογή. Τόμος δεύτερος, ἀπὸ ἔτους Χριστοῦ υμθ'. 449. ἄχρι ἔτους ͵αχμγ'. 1643., s.d. e s.l., ma evidentemente verso la fine del 1762 e presso lo stesso editore del volume I.

Superfluo infine rilevare la stretta parentela del titolo della Δαψιλεστάτη e di quello dell'*Amplissima*: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, in qua praeter ea quae Phil. Labbeus, et Gabr. Cossartius S.J. Et novissime Nicolaus Coleti, in lucem edidere ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Johannes Dominicus Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei evulgavit. Editio novissima ab eodem Patre Mansi,* etc. etc. *Tomus primus. Ab initiis Aerae Christianae ad annum CCCIV.* Florentiae MDCCLIX. Expensis Antonii Zatta Veneti.

(1) Vedi nota precedente; cfr. inoltre Legrand, *BH XVIII s.*, II, p. 6.

mentre il II volume della *Dapsilesiàti*, apparso con tutta probabilità nella seconda metà del 1762, venne pubblicato poco dopo o contemporaneamente ai volumi VII-VIII della collezione mansiana (¹).

I testi raccolti nei 31 volumi dell'*Amplissima* vanno dalle origini della Chiesa fino al Concilio Fiorentino (1439), mentre quelli pubblicati nei due volumi del Milia hanno lo stesso punto di partenza, ma pretendono di giungere fino al 1643, secondo quel che si legge nel frontespizio del II volume.

Questi dati già permettono due conclusioni: 1) quando il Milia terminò la stampa della sua *Dapsilestàti* (1762), solo i testi greci dei primi otto volumi dell'*Amplissima* erano stati pubblicati; testi che giungono all'anno 536 inclusive e che nell'opera del Milia riempiono tutto il I volume e circa 330 pagine del II volume — il resto (pp. 333-1022) è occupato da testi greci che compariranno in seguito nei volumi IX e seguenti dell'*Amplissima*, eccetto quelli posteriori al Concilio Fiorentino e pochissimi altri; 2) il rapporto tra i testi greci dell'*Amplissima* e quelli della *Dapsilestàti* non è dunque univoco: si può già intuire che i primi otto volumi dell'*Amplissima* siano serviti per la compilazione del I volume e del secondo della *Dapsilestàti* fino a p. 330; mentre le pp. 333-1022 potrebbero esser state utilizzate per la compilazione dei volumi IX e seguenti dell'*Amplissima*.

Ora, non ci pare dubbio che la determinazione del *modo* con cui fu compiuto dal Milia tale doppio lavoro di impiego degli stessi testi, ci potrà aiutare a scorgere la natura e misura della sua collaborazione per preparare i testi greci editi dal Mansi nell'*Amplissima*.

Mettendo a fronte gli stessi testi greci dei primi otto volumi dell'*Amplissima* e dei volumi I e II (fino a circa p. 330) della *Dapsilestàti*, si fa subito una scoperta stupefacente: nelle due pubblicazioni si costatano la stessa misura delle colonne, la stessa composizione tipografica con gli stessi caratteri, le stesse lettere capitali e iniziali, la stessa punteggiatura, la stessa divisione sillabica delle parole in fin di riga, le stesse legature e gli stessi segni tachigrafici, la stessa interlineatura, le stesse note marginali segnate da un asterisco e riproducenti le stesse varianti e le stesse

(¹) Infatti tali volumi portano la data del 1762.

correzioni, ecc. (1). Le differenze si riducono a ben poca cosa: e si comprendono facilmente se si pensa alla destinazione ' ortodossa ' dell'opera del Milia: 1) sottrazione della traduzione (o delle traduzioni) dei testi in latino; 2) abbandono di tutti i testi latini: biografie e lettere dei Papi, Concili interi, ecc., di cui il Milia non trova nel Mansi una versione greca già bell'e pronta; 3) espunzione di tutte le dissertazioni, introduzioni storiche, note, avvertimenti, ecc., dovuti alla diligenza erudita del Mansi e dei suoi predecessori, come il Bini, il Pagi, il Sirmond, il Cotelier, il Baluze, l'Hardouin, il Labbe, ecc., che il Milia ha cercato di sostituire con poche pagine introduttive a tutta l'opera e a singoli Concili (2); 4) omissione di tutto ciò che potesse in un modo qualsiasi far risaltare l'importanza dei Papi di Roma nella preparazione, attuazione od entrata in vigore delle decisioni conciliari (3).

Le differenze di carattere positivo sono pochissime ed insignificanti nel contesto dell'opera; la più notevole è la riproduzione dei *Canoni sacri in epitome* (Οἱ θεῖοι κανόνες κατ' ἐπιτόμην), tralasciati dall'*Amplissima* e stampati dal Milia nel I volume della *Dapsilestàti* subito dopo l'introduzione generale (προθεωρία) (4).

Di fronte a tali somiglianze che confinano con l'identità e a tali differenze per più versi ovvie e trascurabili, sarebbe facile fare qualche deduzione sulla collaborazione del Milia all'*Amplissima*. Ma la rimandiamo alla fine di questi confronti esplorativi.

(1) Cfr. ad esempio: *Amplissima*, I, 29-47 e *Dapsilestàti*, I, pp. 1-6 (Canoni degli Apostoli); *Ampl.* I, 256-595 e *Dapsil.* I, pp. 7-90 (Costituzioni degli Apostoli); *Ampl.* II, 635 ss. e *Dapsil.* I, pp. 138 ss. (I Concilio di Nicea); *Ampl.* III, 529 ss. e *Dapsil.* I, pp. 278 ss. (I Concilio di Costantinopoli); *Ampl.* IV, 578 ss. e *Dapsil.* I, pp. 357 ss. (Concilio di Efeso); *Ampl.* VI, 539 ss., VII, 1 ss. e *Dapsil.* II, pp. 1 ss. (Concilio di Calcedonia); *Ampl.* VIII, 874 ss. e *Dapsil.* II, pp. 257 ss. (Concilio di Costantinopoli nel 536).

(2) Cfr. *Dapsil.* I, pp. 5-8 (non numerate); II, pp. γ'-δ'; 257-260; 523-526. Negli ultimi due casi il Milia si serve della nota opera di Dositeo di Gerusalemme, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucarest 1715.

(3) Questo spiega perché il Milia tralascia tutti gli accenni biografici dei Papi presenti nell'*Amplissima* e moltissime loro lettere, e perché, per esempio, sorvola sul fatto che il III Concilio di Cartagine, avvenuto nel 256 o nel 258, sia stato disapprovato dal papa Stefano I (cfr. *Ampl.* I, 967 ss. e *Dapsil.* I, pp. 98 ss.).

(4) *Dapsil.* I, pp. 1-36.

Se ora diamo un'occhiata ai testi delle pp. 333-1022 del II volume della *Dapsilestàti* e li confrontiamo con quelli dei volumi IX-XXXI dell'*Amplissima*, è facile notare innanzitutto, come abbiamo accennato, che i testi posteriori al Concilio Fiorentino (1439) mancano nell'opera mansiana; sarebbe tuttavia erroneo credere che essi occupino un posto importante nell'opera del Milia. Questi, riprodotto il documento che attesta un concilio a Costantinopoli nel 1166, celebrato sotto il patriarca Luca Chrysoberges contro Demetrio di Lampe (1), non parla più di concili o sinodi veri e propri; è vero che accenna al sinodo che depose nel 1638 il patriarca di Costantinopoli, Lucaris (2), ma poi presenta qualche documento di valore dogmatico o canonico, non propriamente conciliare (3).

Oltre a ciò, è pure facile notare come il Milia, seguendo l'opinione ben nota dei teologi ortodossi, non ammette altri concili ecumenici dopo il II Niceno (o VII Ecumenico, anno 1783); quindi sarebbe inutile cercare nella sua collezione accenni, sia pure minimi, ai concili che passano per ecumenici nelle Cristianità d'Occidente (ad es. i concili del Laterano) o che ebbero come risultato anche l'unione ecclesiastica tra Oriente ed Occidente (concili di Lione, anno 1274, e di Firenze, anno 1439). Per i quattro secoli che stanno tra il Niceno II e l'accennato concilio costantinopolitano del 1166, il Milia non offre altro che gli atti o le notizie, molto magre per lo più, di 12 concili, celebrati tutti a Costantinopoli (4).

Ora, qual'è il rapporto dei testi di tali concili, e dei precedenti a cominciare dall'anno 537 (nella *Dapsilestàti*, dalla p. 333 del II volume), confrontati criticamente con i testi corrispondenti dell'*Amplissima?*

Possiamo rispondere senza tentennare che, *in sostanza*, si tratta sempre di testi *identici*, anche se qualcuno (rarissimo) del Milia non siamo riusciti a scovarlo nei volumi dell'*Amplissima* (5)

(1) *Dapsil.* II, p. 997. (2) *Dapsil.* II, p. 1003.

(3) Così, ad esempio, lo scambio di lettere tra i Teologi luterani di Tübingen e il patriarca Geremia II (*Dapsil.* II, pp. 1004-1007) e le pagine dell'Armenopulo che contengono la definizione di ben 19 specie di eretici (*Dapsil.* II, pp. 1010-1013).

(4) *Dapsil.* II, pp. 907-996.

(5) Vedi per esempio *Dapsil.* II, p. 916 (concilio contro Antonio di Sileo).

e anche se questi ultimi presentino vari testi greci omessi nell'opera del Milia (1). Per toccar con mano tale identità sostanziale, basta dare uno sguardo sui concili o sui documenti più importanti riprodotti nelle due opere nelle sezioni accennate: concilio di Mopsuestia del 550 contro Teodoro (2); il Quinto Concilio Ecumenico del 553 (3); la *Disputa* di S. Massimo Confessore col monotelita Pirro (4); il concilio romano del 649 e le lettere del papa Martino I contro i monoteliti (5); il Sesto Concilio Ecumenico del 680 (6); il concilio Trullano del 691/92 (7); il Secondo Concilio Niceno del 783 (8); i concili sull'affare del patriarca Ignazio e Fozio negli anni 858-869 (9).

In tutti questi testi e nei pochi altri comuni al Mansi e al Milia, però, l'identità sostanziale o interna non è accompagnata dall'identità tipografica che abbiamo osservato nei testi compresi nei primi otto volumi della *Amplissima* e fino a circa p. 330 del II volume della *Dapsilestàti*. I titoli corrispondono quasi sempre per i singoli documenti, ma non con la stessa fedeltà di prima; le note marginali con le varianti e le correzioni continuano a corrispondere solo nell'insieme. La composizione tipografica è invece diversa, come si rileva subito dalla diversità di qualche segno tachigrafico e di qualche legatura, dalla differenza della disposizione delle parole nelle righe e dalla diversità degli stessi errori tipografici.

Insomma, se nel primo gruppo di testi il Milia non fece altro che rimaneggiare le pagine già tipograficamente composte dei primi otto volumi della *Amplissima*, in questo secondo gruppo

(1) Qualche esempio: *Ampl.* XXII, 124-129 (concilio a Costantinopoli nel 1171); XXII, 208 (concilio a Costantinopoli nel 1177); XXII, 984-1068 (versione greca del IV concilio Lateranense); XXII, 1137-1145 (concilio greco, forse a Nicea nel 1220); XXII, 1184-1192 (lettera del patriarca Germano II e dei partecipanti di un concilio greco, celebrato nel 1222 a Nicea o a Costantinopoli, indirizzata alle chiese ortodosse di Cipro).

(2) *Ampl.* IX, 149 ss. = *Dapsil.* II, pp. 333-334.

(3) *Ampl.* IX, 171 ss. = *Dapsil.* II, pp. 335-394.

(4) *Ampl.* X, 709 ss. = *Dapsil.* II, pp. 397-412.

(5) *Ampl.* X, 790 ss. = *Dapsil.* II, pp. 412-522.

(6) *Ampl.* XI, 195 ss. = *Dapsil.* II, pp. 527-679.

(7) *Ampl.* XI, 929 ss. = *Dapsil.* II, pp. 680-704.

(8) *Ampl.* XII, 960 ss. e XIII, 1-820 = *Dapsil.* II, pp. 723-907.

(9) *Ampl.* XVI, 209 ss. 533 ss. = *Dapsil.* II, pp. 919-977.

ha utilizzato i fogli stampati ed annotati dal Mansi o i manoscritti di quest'ultimo, già pronti per la stampa nella tipografia dello Zatta. Da ciò si ricava una conseguenza molto indicativa per noi: il Milia, su circa 1646 pagine di testi conciliari editi nei suoi due volumi, dipende, per circa 1570 pagine, dai testi approntati o manoscritti del Mansi, sia quando erano stati già pubblicati sia quando ancora dovevano essere pubblicati. In altri termini, l'originalità di editore-raccoglitore del Milia si riduce — e bisognerebbe indagare in che misura — ai soli testi di 76 pagine, cioè a meno di un ventesimo, della *Dapsilestàti* (1); per diciannove ventesimi egli dipende dal Mansi...

Ma possiamo supporre che il Milia abbia collaborato alla ricerca e alla ricostruzione testuale dei documenti greci pubblicati nell'*Amplissima* e, in buona parte, anche nella *Dapsilestàti*? La risposta pare debba essere recisamente negativa. Infatti: 1) i documenti greci di ambedue le opere sono quasi tutti riprodotti dalle collezioni conciliari precedenti già rielaborate dal Labbe e dal Cossart, ed arricchite dal Mansi col suo *Supplementum* (2); 2) i testi assolutamente nuovi, furono desunti da qualche fonte manoscritta greca, scoperta e studiata o dal Mansi o da

(1) Questi nostri calcoli approssimativi si fondano sull'esame comparativo che abbiamo tentato di fare, e sulla numerazione, molto confusa e difettosa della *Dapsilestàti*; vol. I, 8 pagine non numerate (lettera dedicatoria) + 1-36 + α'-ιθ' + 1-660 (testi) + I-XII (indice) + 2 pagine non numerate (errata-corrige); vol. II: α'-δ' (lettera congratulatoria al Milia e sintesi storica del Concilio di Calcedonia) + 1-1022 (testi) + 1023-1033 (indice) + 1034 (errata-corrige). — Nel secondo volume la confusione è accresciuta dalla numerazione erronea, che da p. 261 salta a 340, poi da 349 balza a 360 e infine da 361 torna indietro a 352...

(2) Riteniamo opportuno riferire per intero il titolo di quest'opera del Mansi, che contribuì molto a fargli concepire l'idea dell'*Amplissima*: *Sanctorum Conciliorum et Decretorum Collectio Nova, seu collectionis Conciliorum a PP. Philippo Labbeo et Gabriele Cossartio Soc. Jesu Presbyteris primum vulgatae, dein emendatioris et amplioris opera Nicolai sacerdotis veneti recusae Supplementum, in quo additamenta, variantes lectiones, emendationes ad Concilia Veneto-Labbeana; nova itidem Concilia, ac decreta per multa exhibentur. Omnia ex editis et MSS. codicibus undique Graecis Latinisque, collegit, digessit, additisque praefationibus notis, dissertationibus historicis, criticis, chronologicis, dogmaticis illustravit* JOANNES DOMINICUS MANSI *Lucensis Clericus Regularis Congregationis Matris Dei*, 6 voll., Lucae 1748-1752.

qualcuno dei suoi amici — e tra questi il Milia non compare mai.

La sua collaborazione all'*Amplissima* si ridusse dunque a poco: a un lavoro più di pazienza che di intelligenza, se le nostre illazioni sono esatte. Insomma, il Milia prestò per l'*Amplissima* la stessa opera che prestò per circa dieci anni a varie pubblicazioni dell'editore Glichì: rivedeva l'ortografia dei manoscritti e poi correggeva le bozze di stampa. Forse possiamo affermare che la sua revisione dei manoscritti dell'*Amplissima* si estese fino al volume XXII, pubblicato nel 1778 ([1]), mentre la sua correzione delle bozze può farsi giungere al volume XV, pubblicato nel 1770, anno della morte del Milia.

Il carattere modesto della collaborazione prestata all'*Amplissima* si riflette sulla scarsa originalità della *Dapsilestàti*: questa non è che un'*Amplissima* greca infinitamente più povera della sorella latina e mal vestita con panni ' ortodossi '. Si rimane perplessi e divertiti quando il Milia, nella sua lettera dedicatoria al probabilmente fittizio Polimero Paulis, si vanta: '...Io ho deciso di pubblicare gli atti di tutti i concili notoriamente ecumenici e quelli superstiti dei concili locali, poiché so per esperienza che un'opera simile non solo è ricercata, ma che da essa i nostri riceveranno il massimo vantaggio spirituale. Perciò io, non risparmiando cure e non lesinando né tempo né spese — pur prevedendo che queste non sarebbero state piccole — e accollandomi tutte le fatiche per trovare i numerosissimi testi originali, in modo da collazionarli e scoprire se presentassero interpolazioni (ἐφ' ᾧ εὑρέσθαι πλεῖσθ' ὅσα πρωτότυπα, οἷς ἄν συγκριθήσοιτο. εἴπου καὶ δεήσειε τὰ νέα), mi sono affaticato molto per trovare uno capace di collazionarli; quindi, affinché l'opera riesca integra e perfetta, ora pubblico solo il primo dei due volumi ' ([2]).

Come si fa a credere al Milia che ci dice di aver affrontato grandi spese per la preparazione della *Dapsilestàti*, quando pare indubbio che egli non ebbe bisogno di cercare libri o manoscritti fuori di Venezia e che limitò il suo lavoro all'utilizzazione dei materiali già stampati o approntati per la stampa dal Mansi? È poi concepibile che lo Zatta non si accollasse le spese eventuali

([1]) Infatti l'ultimo testo greco comune all'opera del Milia (*Dapsil.* II, pp. 997 ss.) e a quella del Mansi, si trova in *Ampl.* XXII, 11 ss.

([2]) *Dapsil.* I, p. 2, non numerata.

per la preparazione della *Dapsilestàti*, se egli, come pare certo, mise a disposizione del Milia i testi già tipograficamente composti o pronti per esserlo, ed era il più interessato a spedire nei mercati librari del Levante un'opera che riempiva una lacuna delle biblioteche ecclesiastiche e monastiche? Forse va collegato con tale interessato interessamento dello Zatta il fatto poco edificante, ma comprensibile, che un buon numero di copie della *Dapsilestàti* presentino un frontespizio falso o ingannevole perché indica come luogo di edizione non Venezia, ma Parigi ([1]).

Ci sembra poi un'esagerazione evidente che il Milia parli di ' numerosissimi originali ' e di grandi fatiche per trovare ' uno capace di collazionarli '. Sotto questa esagerazione si può leggere una confessione indiretta: il Milia, come non collezionò i pochissimi manoscritti necessari ai suoi due volumi, così — e a maggior ragione — non collezionò i manoscritti necessari alla *Amplissima* del Mansi. Rispetto alla *Dapsilestàti* lo sforzo personale del Milia si ridusse dunque, con tutta probabilità, a quello di scegliere i testi conciliari greci e di manipolarli in modo da non urtare la sensibilità del pubblico ortodosso a cui destinava l'opera ([2]).

Va riconosciuto che, data la fretta con cui egli lavorò, tale sforzo non fu trascurabile. Ma il Milia non ne colse tutti i frutti che, probabilmente, si riprometteva. Tutto induce a pensare che nelle sue intenzioni la *Dapsilestàti* dovesse costituire un ottimo trampolino di lancio per la sua scalata alla sede arcivescovile di Filadelfia; infatti, certe coincidenze non sono fortuite. Il Milia, come Vicario di S. Giorgio, sarà stato certamente informato dei passi che la comunità greca faceva presso il Senato veneto per la restaurazione di tale sede. Ora, va tenuto presente che il primo volume della *Dapsilestàti* venne pubblicato e inviato a Costantinopoli con la relativa dedica al Patriarca — forse malcelato sotto lo pseudonimo di Polimero Paulis — proprio nel 1761, cioè pochi mesi prima, probabilmente, della concessione del decreto sena-

([1]) Vedi sopra, n. 3, p. 481.

([2]) Vedi sopra, n. 3, p. 484; a quelle osservazioni se ne potrebbero aggiungere altre. Basti accennare alla cura con cui egli nei suoi due volumi tiene lontane tutte quelle illustrazioni dell'*Amplissima*, che sanno, per dirla con una frase oggi di moda, di trionfalismo romano o papale. Ma si veda come egli espunge una fonte greca per non far fare una magra figura a Fozio agli occhi dei suoi lettori (*Ampl.* XV, 520-522, che manca in *Dapsil.* II, pp. 919-977).

toriale che si desiderava. È dunque difficile ritenere un puro caso che la notizia di tale decreto sia stata preceduta a Costantinopoli dall'arrivo dell'opera che poneva il Milia molto in auge: egli avrà probabilmente voluto attirare lo sguardo del Patriarca su di sé mediante quel merito scientifico.

Ma le speranze del Milia, come già sappiamo, andarono crudelmente deluse. Quando egli pubblicò il secondo volume della *Dapsilestàti*, la sede arcivescovile di Filadelfia era stata assegnata al Facea. Il Milia dovette inghiottire il boccone amaro contentandosi che la sua publicazione più voluminosa gli procurasse soltanto un pizzico di rinomanza letteraria; ed è verosimile che egli avrà applicato malinconicamente al suo caso un proverbio latino sempre valido: 'Carmina non dant panem'!

Ad oltre due secoli di distanza possiamo tuttavia veder le cose con minor pessimismo di lui. Il suo avversario, il Facea, come tanti altri gerarchi suoi contemporanei, è affondato quasi totalmente nell'oblìo. Il Milia invece ha lasciato il suo nome a galla. Infatti, ogni altra considerazione a parte, la *Dapsilestàti*, ad onta di tutti i suoi difetti, resta ancora, che noi si sappia, l'unica opera del genere nel mondo greco-ortodosso ed è stimata ancora molto utile.

Ora, ci sembra non privo di significato il particolare che tale opera di don Spiridione Milia sia nata dalla collaborazione di lui, ecclesiastico ortodosso, con Giovan Domenico Mansi, ecclesiastico cattolico.

CARMELO CAPIZZI S. I.

Una Icona russa raffigurante santi serbi nella Pinacoteca Vaticana

Tra i capolavori della Pinacoteca Vaticana resta quasi inosservata, nella prima sala accanto all'ingresso, un'icona russa con le figure di tre santi. Secondo la scritta che accompagna il quadro, esso risale al XVII secolo e rappresenta S. Giovanni Crisostomo, S. Stefano e S. Simeone (1). È ovvio che la datazione, l'indicazione della provenienza e l'identificazione dei personaggi seguono i risultati conseguiti da A. Muñoz nella sua descrizione dei quadri bizantini della Pinacoteca Vaticana (2). Il difficile compito di classificare e datare le opere di questa grande collezione è stato in genere bene espletato dall'illustre studioso; tuttavia, dopo mezzo secolo, si rendono necessarie piccole correzioni e aggiunte. Tale appunto è il caso dell'icona sopra menzionata.

L'occhio esperto del Muñoz non ha sbagliato nell'includere questo quadro fra le creazioni della pittura russa. Ugualmente accettabile, anche se non molto precisa, la datazione. Quello che invece rimane aperto al dubbio è l'identificazione dei tre santi raffigurati.

Il personaggio al centro è S. Stefano protomartire (l'arcidiacono Stefano): lo conferma in modo inequivocabile la scritta **Стеѳанъ арх. дїакон**. Il terzo santo, un monaco barbuto con la croce in mano, è certamente S. Simeone (**агиωс симеонъ**), ma la scritta non permette di stabilire di quale dei molti santi di

(1) 29 (18m) ARTE RUSSA (sec. XVII); I SS. GIOV. GRISOSTOMO, STEFANO E SIMONE (formato 26,5 per 30,5 cm).

(2) A. Muñoz, *I quadri bizantini della Pinacoteca Vaticana provenienti dalla biblioteca Vaticana*, Roma 1928, 16, tav. XXXV, 2. Mentre molte altre icone sono menzionate nell'inventario del 1762, questa non vi è registrata, il che forse significa che la sua aggiunta alla collezione sia posteriore a quella data.

questo nome si tratta. La più misteriosa è comunque la prima figura a sinistra. Della scritta relativa non è rimasto quasi nulla. Il Muñoz ha identificato questo santo con S. Giovanni Crisostomo, basandosi certamente sul suo aspetto generale, in primo luogo sull'abito e sulla tonsura del personaggio. Infatti S. Giovanni Crisostomo è spesso rappresentato con la cima del capo rasata. Nell'iconografia orientale, tuttavia, l'immagine di questo santo è alquanto diversa da quella dell'icona vaticana. Nell'*Ermeneia* di Dionisio di Furnà S. Giovanni Crisostomo è descritto esplicitamente come un uomo giovane, con la barba piccola (1), mentre il personaggio dell'icona russa l'ha folta e lunga. Inoltre, S. Giovanni Crisostomo è sempre raffigurato, presso gli ortodossi, coi capelli radi e la fronte alta, in palese contrasto con la figura da noi discussa. Chi, allora, potrebbe essere il primo santo dell'icona vaticana?

Un indizio fondamentale è offerto dai resti dell'iscrizione, finora non decifrata, sopra la testa del santo. Oltre all'aggettivo « santo », in greco **ΑΓΗΩϹ** si intravedono le due prime lettere del nome, **ϹΑ** mentre sono irrimediabilmente perdute circa otto altre lettere. Questo ci permette di restringere notevolmente la cerchia dei candidati. Dato che il santo in questione è ritratto con l'abito prelatizio, a uno studioso jugoslavo viene spontanea l'idea che si tratti di S. Saba (Sava) Serbo, il primo arcivescovo dell'autonoma Chiesa serba agli inizi del sec. XIII e il più popolare santo nazionale nelle regioni centrali dei Balcani.

La supposizione che si tratti di S. Saba sembra confortata, oltre che dalle prime lettere del nome e dall'abito, anche da alcuni altri fatti.

La figura del santo nell'icona vaticana corrisponde in tutto e per tutto a S. Saba come ci è noto da centinaia di immagini dipinte fra il XIII e il XVIII secolo. Un modello iconografico fisso, che trae origine dal più antico ritratto ancora esistente, quello del monastero di Mileševa, dipinto quando il santo era ancora in vita (2), imponeva di ritrarre S. Saba come uomo di

(1) *Malerhandbuch des Malermonchs Dionysios vom Berge Athos*. Monaco 1960, 135.

(2) V. Petković, *Lik sv. Save u Mileševi* (Il ritratto di S. Saba a Mileševa), in: Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor VIII, Belgrado 1928, 107; S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo* (L'antica pittura serba), Belgrado 1966, 40.



Fig. 1 – S. Saba Serbo, l'arcidiacono Stefano e S. Simeone Serbo, icona del XVII secolo. Pinacoteca Vaticana, Roma.

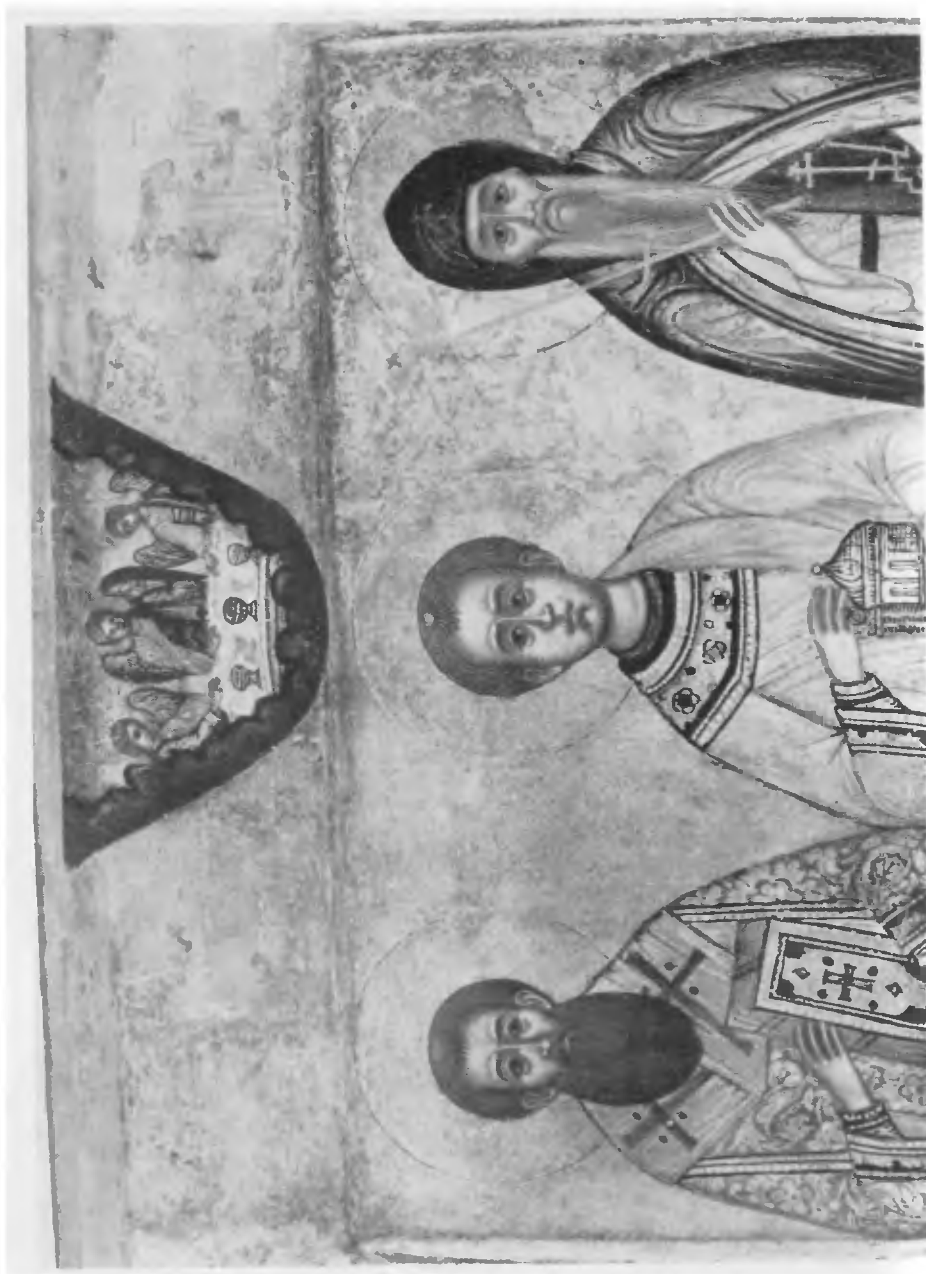




Fig. 3 – S. Saba Serbo e S. Simeone Serbo, icona (particolare). Monastero di Morača, Montenegro, 1640-1645.



Fig. 4 – S. Saba, disegno colorato. Dal manuale iconografico di Stroganov, Mosca, fine XVI-inizio XVII sec.

mezza età, con la tonsura e una folta barba tagliata sopra il petto. È soprattutto caratteristica la tonsura, sempre visibile nei ritratti del fondatore della Chiesa serba. La presenza di questo elemento — come si pensava — tipicamente occidentale è stata per un certo tempo causa di perplessità fra gli studiosi serbi (1), finché non è stato dimostrato che la rasatura parziale del capo non era ignota agli ecclesiastici ortodossi e che essa appare nelle immagini di altri santi orientali (2).

D'altro canto, la nostra ipotesi è confermata anche dalla figura di S. Simeone. Questo Simeone monaco non è altri che il padre di S. Saba, Stefano Nemanja, capostipite della dinastia serba dei Nemanjići, che si fece monaco quattro anni prima della morte e col nome di Simeone si ritirò sul Monte Athos. Con S. Saba egli è uno dei santi più venerati in Serbia.

Le figure del figlio e del padre — il primo fondatore della Chiesa serba nel 1219, il secondo iniziatore della potente dinastia che per due secoli avrebbe governato la Serbia — erano popolarissime e venivano spesso rappresentate insieme negli affreschi, nelle icone e nelle miniature. Ma anche l'arcidiacono Stefano, raffigurato in mezzo ai due santi nazionali, era oggetto di un intenso culto fra i serbi. Anche se si continua a discutere sulle ragioni della popolarità di questo santo negli ambienti della casa regnante serba (3), è indubbio che egli si presenta come patrono dei Nemanjići. Perciò la sua immagine occupa un posto importante nelle grandi chiese erette alla memoria dei sovrani (4); nel Duecento, non c'è quasi tempio che non contenga una cappella particolare dedicata a S. Stefano.

(1) P. Popović, *Freska ktitora u manastiru Mileševi* (L'affresco del fondatore nel monastero di Mileševa), in: Prilozi za knjizevnost... VII, Belgrado 1927, 91. *Esiste la tonsura nelle figure dei santi dell'antica iconografia ortodossa?*, in: Actes du IVe congrès international des études byzantines, Sofia 1936, vol. II, 113-128 (in russo).

(2) S. Radojčić, *Tonzura sv. Save* (La tonsura di S. Saba), in: Godišnjak muzeja Južne Srbije, Skoplje 1941, 149-159 (col riassunto in tedesco). L'autore ha fatto uso delle conclusioni di Ph. Gobillot, *Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes*, in: Revue d'histoire ecclésiastique XX, 1925, 399-454.

(3) M. Ćorović-Ljubinković, *Odraz kulta sv. Stefana u srpskoj srednjevekovnoj umetnosti* (Il riflesso del culto di S. Stefano nell'arte medievale serba), in: Starinar, n.s., XII, Belgrado 1961, 45-62 (con riassunto in francese).

(4) M. Ćorović-Ljubinković, *op. cit.*, 48-56.

Tra le opere d'arte del Medio Evo serbo conservate fino ad oggi non mancano esempi di quadri che rappresentano S. Saba Serbo e S. Simeone Serbo insieme a S. Stefano protomartire. Nell'abside meridionale della chiesa del monastero di Veluće, vicino a Trstenik, tutti e tre i santi sono raffigurati insieme (1). Nel monastero di Dečani, nel piano di Kosovo, è stata recentemente scoperta un'icona della seconda metà del Cinquecento, abbastanza danneggiata, che rappresenta S. Saba con l'arcidiacono Stefano.

Se da quanto si è detto risulta evidente l'intensità del culto dei santi Saba e Simeone (Nemanja) nella loro patria, sarà lecito domandare se anche in Russia questi due santi siano stati popolari, tanto da giustificare la creazione di icone con le loro immagini.

Anche a questa domanda è possibile dare una risposta affermativa. Ce lo permettono i materiali d'archivio, risalenti al secolo XVI e XVII, che testimoniano di costanti e intime relazioni fra la Serbia e la Russia in quell'epoca.

Verso la metà del Quattrocento — lo stato medievale serbo aveva da poco perduto l'indipendenza ed era stato annesso all'impero turco — furono stabiliti i primi contatti diretti con la lontana Russia ortodossa, il cui potere andava crescendo di anno in anno. Dapprima i rampolli della casa regnante serba, poi i vari monasteri, chiesero l'aiuto, soprattutto finanziario, dei sovrani e della Chiesa russa. Fino al XIX secolo, i prìncipi e poi gli imperatori russi continueranno a sovvenzionare, in misura ora maggiore ora minore, alcuni noti monasteri serbi. Ai rappresentanti di questi ultimi era permesso di andare in Russia a determinati intervalli per chiedere l'aiuto dello zar, del patriarca, dei magnati e dei nobili russi (2). La prima testimonianza dell'arrivo dei supplicanti serbi risale al 1509, ma da essa si rileva che

(1) V. Petković-Dj. Bošković, *Manastir Veluće* (Il monastero di Veluće), in: Starinar, n.s., III-IV, Belgrado 1952-1953, pag. 53-55, tav. 24 (sunto in francese).

(2) S. Radojčić, *Veze izmedju srpske i ruske umetnosti u srednjem veku* (Contatti fra l'arte serba e l'arte russa nel Medioevo), in: Zbornik Filozofskog fakulteta I, Belgrado 1948, 245-258 (sunto in francese); S. Petković, *Ruski uticaj na srpsko slikarstvo XVI i XVII veka* (L'influsso russo sulla pittura serba dei secoli XVI e XVII), in: Starinar, n.s., XII, Belgrado 1961, 91-109 (sunto in francese).

il contatto con la corte moscovita era già stato stabilito prima di quella data (1).

Alcuni dei grandi monasteri avevano legami particolarmente forti con la corte russa e ne ricavavano un vantaggio considerevole. Tale era il caso soprattutto del monastero di Hilandar sul Monte Athos, fondato appunto da S. Saba e da suo padre Stefano Nemanja (Simeone) dopo l'abdicazione di quest'ultimo. Specialmente all'epoca del gran principe, poi imperatore Ivan IV il Terribile (1533-1584), la comunità di Hilandar godeva di eccezionali favori, grazie anche al fatto che la nonna dello zar, Anna, era serba. I monaci di Hilandar riuscivano a ottenere generosi sussidi finanziari e contraccambiavano portando in dono allo zar icone, oggetti di oreficeria e persino reliquie di santi, particolarmente gradite ai sovrani russi (2). Fra i doni di questo genere che Pajsije, igumeno di Hilandar, consegnò solennemente a Ivan il Terribile il 28 agosto 1550, si trovava un'icona di S. Saba e S. Simeone rivestita d'argento e tempestata di perle (3). Da notare che in quell'occasione i monaci di Hilandar portarono fra l'altro le reliquie di S. Stefano protomartire ricoperte d'argento (4).

Anche in epoche più tarde, i ritratti dei fondatori di Hilandar, santi nazionali della Serbia, saranno fra i doni abitualmente portati in Russia dai monaci di questo monastero. Quando nell'autunno del 1657 l'archimandrita di Hilandar, Vittorio (Viktor), arrivò con tre uomini di scorta alla città di Putivalj, dichiarò alle autorità di andare a visitare il patriarca Nikon, portando con sé oggetti sacri. Il meticoloso scrivano delle guardie di frontiera registrò, fra altri doni, un'icona dei taumaturghi serbi Saba e Simeone (5).

(1) S. Dimitrijević, *Dokumenti koji se tiču odnosa izmedju srpske crkve i Rusije u XVI veku* (Documenti riguardanti le relazioni tra la chiesa serba e la Russia nel XVI sec.), in: Spomenik Srpske akademije nauka XXXIX, Belgrado 1903, 16-21.

(2) S. Dimitrijević, *op. cit.*, 21-33. Cf. N. Kapterev, *Il carattere dei rapporti fra la Russia e l'oriente ortodosso nei secoli XVI e XVII*, Mosca 1885 (in russo).

(3) S. Dimitrijević, *op. cit.*, 22.

(4) Quasi nello stesso tempo, i monaci di Hilandar chiedono il permesso di erigere nel palazzo di Hilandar a Mosca (un altro dono dello zar) una chiesa dedicata ai taumaturghi serbi S. Simeone e S. Saba. Vedi S. Dimitrijević, *op. cit.*, 29.

(5) S. Dimitrijević, *Gradja za srpsku istoriju iz ruskih arhiva i biblioteka* (Materiali per la storia serba dagli archivi e dalle biblioteche russe), in: Spomenik Srpske akademije nauka LIII, Sarajevo 1922, 126.

Queste due notizie, conservate per caso, sull'offerta di icone raffiguranti S. Saba e S. Simeone sono molto indicative. Se i religiosi di Hilandar offrivano allo zar e al patriarca russo regali di questo genere, lo facevano con un'intenzione ben precisa. In questo modo essi trasmettevano e consolidavano il culto dei propri fondatori nel più grande e potente stato ortodosso (1), il quale culto, a sua volta, avrebbe assicurato un più largo sussidio al monastero di Hilandar.

Anche un altro convento — Mileševa, vicino a Prijepolje, nella parte sudoccidentale della Serbia — partecipava alla diffusione in Russia del culto di S. Saba e S. Simeone. In questo monastero S. Saba aveva trascorso gli ultimi anni della vita e in esso fu sepolto, dopo la morte improvvisa avvenuta durante una visita alla capitale bulgara di Trnovo. La sua tomba divenne meta di pellegrinaggi, non solo per i serbi ma anche per i turchi, con grande meraviglia dei viaggiatori occidentali che, diretti a Costantinopoli, si trattenevano a Mileševa (2).

Fin dall'epoca di Ivan il Terribile i monaci di questo monastero andavano in Russia (3) e le loro visite si fecero ancor più frequenti nella seconda metà del XVII secolo. Nelle loro richieste d'aiuto essi ricordano sempre che Mileševa è il monastero di S. Saba e promettono di pregare i due taumaturghi serbi, S. Saba e S. Simeone, perché mandino salute, successo e lunga vita allo zar (4). Secondo l'uso, anche i monaci di Mileševa compaiono

(1) Oltre alle icone di S. Saba e S. Simeone i monaci di Hilandar portano anche ritratti dei loro benefattori più recenti. Così l'igumeno Pajsije, durante l'udienza concessagli nel 1550, offre allo zar anche le icone di S. Milutin re e di S. Lazzaro principe (S. Dimitrijević, *Dokumenti...*, cit., 22). Re Milutin aveva eretto l'odierna chiesa principale di Hilandar nel 1305, mentre il principe Lazzaro, verso il 1380, vi aveva aggiunto un nartece esterno.

(2) C. Zen, *Descrizione del viazo de Costantinopoli*, in: Starine Jugosl. akademije znanosti i umjetnosti X, Zagabria 1878, 207; M. Dinić, *Tri francuska putopisca XVI veka o našim zemljama* (Tre viaggiatori francesi del Cinquecento nel nostro paese), in: Godišnjica Nikole Čupića XLIX, Belgrado 1940, 114. Cf. S. Petković, *Zidno slikarstvo na teritoriji Pećke patrijaršije* 1557-1614 (La pittura murale sul territorio del patriarcato di Peć 1557-1614), Novi Sad 1965, 28-29 (sunto in inglese).

(3) Ne è testimonio un calice donato al monastero di Mileševa nel 1558. V. L. Mirković, *Starine fruškogorskih manastira* (Le antichità dei monasteri di Fruška Gora), Belgrado 1931, 45.

(4) S. Dimitrijević, *Gradja...*, cit., 154, 160, 163.

davanti all'imperatore muniti di regali; che fra questi regali si trovassero icone di S. Saba e di suo padre è cosa facile a immaginarsi.

Lo confermano, del resto, due notizie tratte da materiali d'archivio. Quattro monaci di Mileševa, con a capo l'igumeno Filoteo, arrivano in Russia alla fine del 1587. Durante l'udienza, ai primi del 1588, essi offrono allo zar, fra l'altro, un ritratto dei santi serbi Saba e Simeone fatto « sull'oro » (1). Nel novembre del 1652 il cronista della corte nota che i monaci di Mileševa, guidati dall'archimandrita Vissarion, hanno offerto all'imperatore Alexei Mikhailovich un'icona dei taumaturghi serbi Saba, Stefano e Simeone, mentre un'altra immagine di taumaturghi serbi — non si precisa quali — è stata donata alla zarina e alla principessa Maria (2). L'icona coi tre santi regalata allo zar corrisponderebbe in tutto al quadro vaticano di cui stiamo discutendo, se il documento non dicesse che si tratta di taumaturghi serbi, per cui lo Stefano in questione non potrebbe essere il santo protomartire. Ma il cronista, nella sua breve nota, può benissimo essersi lasciata sfuggire un'imprecisione, parlando di tre santi serbi mentre in realtà si trattava di due santi serbi e dell'arcidiacono Stefano. Siamo portati a tale conclusione anche dal fatto che fra i santi serbi non vi era nessuno più riverito di S. Saba e quindi più degno di occupare il posto d'onore al centro dell'immagine. Perciò è probabile che l'icona offerta dai monaci di Mileševa nel 1652 rappresenti gli stessi personaggi dell'icona vaticana.

Quanto si è detto finora conferma che i monaci serbi di Hilandar e di Mileševa, portando doni all'imperatore russo, usavano le icone come strumento per la diffusione del culto dei santi nazionali Saba e Simeone. Un altro contributo a quel culto era dato dai libri manoscritti contenenti le vite dei santi serbi.

Fin dal 1517, il monaco russo Isaia portò dal Monte Athos in Russia una biografia di S. Saba Serbo (3). Essa venne copiata più volte, com'è dimostrato dalle numerose trascrizioni russe con-

(1) S. DIMITRIJEVIĆ, *Dokumenti...*, cit., 41.

(2) S. DIMITRIJEVIĆ, *Gradja...*, cit., 159. Si suppone che anche l'icona data alla zarina possa rappresentare S. Saba e S. Simeone. Vedi S. RADOJČIĆ, *Mileševa*, Belgrado 1967, 51 (con sunto in inglese).

(3) Lj. STOJANOVIĆ, *Stari srpski zapisi i natpisi* (Antiche iscrizioni serbe), Belgrado 1902, vol. I, n. 429.

servate fino ad oggi ([1]). Estratti di questo libro, con episodi della vita di S. Saba, furono inseriti negli annali (*letopis*) russi, mentre il « cronografo » contiene un racconto dettagliato della vita de santo ([2]). D'altra parte i supplicanti serbi portavano libri con le biografie di diversi santi nazionali. Così il patriarca Gabriele (Gavrilo) regalò nel 1654 al patriarca russo Nikon, fra l'altro, le Vite e la storia degli imperatori e patriarchi serbi, nonché le Vite di tutti i santi serbi ([3]). Ricordiamo che anche i libri coi canti in lode di S. Saba e S. Simeone, portati in Russia, venivano diligentemente copiati, sicché sono note alcune decine di trascrizioni russe tra il XV e il XVII secolo ([4]).

I doni di icone o manoscritti, che con parole e immagini glorificavano S. Saba e S. Simeone, non rimasero senza effetto ([5]). I due santi serbi furono accettati in Russia come santi comuni a tutti gli slavi. Perciò le loro figure compaiono in varie opere di artisti russi. Già nel 1555, in un catapetasma (velo) ricamato a Mosca, dono di Ivan il Terribile al monastero di Hilandar, furono raffigurati, oltre ad alcuni santi russi, anche S. Saba e S. Simeone, in quanto fondatore del monastero ([6]). All'incirca nello stesso tempo, nella chiesa dell'arcangelo Michele eretta nel Cremlino da Ivan il Terribile, fra i ritratti dei sovrani e santi russi ap-

([1]) S. N. SMIRNOV, *I santi serbi nei manoscritti russi*, in: Jubilarni zbornik ruskog arheološkog društva, Belgrado 1936, p. 176, 178, 186, 187, 199, 203, 210 e passim (in russo).

([2]) A. SOLOVJEV, *Sveti Sava i Rusi* (S. Saba e i russi), in: Srpski književni glasnik, n.s., XLIV, 3, Belgrado 1935, 224.

([3]) S. DIMITRIJEVIĆ, *Odnošaji pećkih patrijaraha s Rusijom u XVII veku* (I rapporti dei patriarchi di Peć con la Russia nel XVII sec.), in: Glas Srpske kralj. akademije LVIII, drugi razred 37, Belgrado 1900, 244.

([4]) S. N. SMIRNOV, *op. cit.*, 181, 187, 192-194, 197, 198 e passim.

([5]) L'importanza attribuita ai due santi traspare anche dai doni mandati in Serbia. Così il già menzionato calice d'argento, dorato all'interno, che Ivan il Terribile mandò nel 1558 al monastero di Mileševa (v. nota 3, p. 496), porta un'iscrizione che lo indica come dono fatto al monastero che serba le reliquie del primo arcivescovo serbo, S. Saba. Circa un secolo più tardi, nel 1663, lo zar Alexei Mikhailovich manderà a Mileševa, fra altri doni, un drappo per la tomba di S. Saba. Vedi N. Kapterev, *op. cit.*, 134.

([6]) N. P. KONDAKOV, *I monumenti dell'arte cristiana sull'Athos*, Pietroburgo 1902, 246-247 (in russo); L. MIRKOVIĆ, *Crkveni umetnički vez* (Il ricamo artistico religioso), Belgrado 1940, 13, tav. 3.

paiono S. Saba e S. Simeone, definiti taumaturghi serbi (1). Era soprattutto S. Saba a godere una larga popolarità fra i russi. Il suo ritratto a penna si trova già in un manuale di pittura russo, pubblicato tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, che offriva sommari modelli per la rappresentazione dei vari santi e delle varie feste (2). Perciò non ci stupisce trovare, oltre alle molte icone russe con la figura di questo santo (3), ben 122 miniature che illustrano la sua vita (4).

Si impone quindi la conclusione che l'icona vaticana detta di « S. Giovanni Crisostomo, S. Stefano e S. Simeone » rappresenta in realtà S. Saba Serbo, S. Stefano protomartire e S. Simeone Serbo. È una conclusione di indubbio interesse, perché, a quanto ci risulta, si tratta dell'unico esempio fuori Russia di un'icona russa con le figure di santi serbi. Curioso a modo suo anche il fatto che tale icona si sia trovata in un museo di fama mondiale quale la Pinacoteca Vaticana. Ma anche le icone, come i libri, « habent sua fata ».

SRETEN PETKOVIĆ

(1) E. SIZOV, *Images of Grand Princes*, Leningrado 1969, 7 (in russo e inglese).

(2) *Il manuale iconografico di Stroganov*, Mosca 1868, sotto la data 14 gennaio (in russo).

(3) V. I. ANTONOVA-N. E. MNEVA, *Catalogo dell'antica iconografia russa*, vol. II, Mosca 1963, 51, 52, in russo (due icone del XVI sec.); S. JAMSCIKOV, *La pittura dell'antica Pskov*, Mosca 1970, 35, in russo (un'icona del XVII sec.), e altri.

(4) In un manoscritto russo del Cinquecento, le illustrazioni per la biografia di S. Saba sono fatte in base all'opera di Teodosio, scrittore serbo del XIV secolo. L'autore del presente articolo prepara uno studio dedicato a queste miniature.

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Reinoud WEIJENBORG, *Les lettres d'Ignace d'Antioche.* Etude critique littéraire et de théologie. E. J. Brill, Leiden 1969, pp. 474.

Non si può negare all'autore del volume uno studio assai diligente del tema in questione. Egli difende una tesi contraria alla comune dottrina dei patrologi affermando che la recensione « media » delle lettere ignaziane non è la più antica e quindi l'autentica, ma che essa dipende dalla recensione « lunga » composta nella seconda metà del s. IV. Quindi l'« interpolatore » così chiamato da molti patrologi e da alcuni identificato coll'autore delle « Costituzioni Apostoliche » sarebbe invece il più antico testimone delle lettere. Per dimostrarlo il W. fa un confronto fra le recensioni lunga, media e corta (quest'ultima la siriaca ritrovata da Cureton il secolo scorso) della lettera agli Efesini. Tutti sono d'accordo che la recensione corta non è l'autentica ma è riassuntiva.

È sintomatico quel che scrive il W. all'inizio del suo esame (p. 44): « Per evitare ogni confusione ricordiamo che non pretendiamo dimostrare ad ogni piè sospinto del presente articolo che M dipenda da L; lo supponiamo soltanto. Dopo aver constatato in tutta la lettera che i rapporti di L e M divengono abbastanza evidenti conchiuderemo che la supposizione corrisponde probabilmente alla realtà ». Mi pare che questo partito preso e non ancora dimostrato abbia impedito al W. una critica completamente oggettiva. Egli procede come se dovesse dimostrare una tesi prestabilita, quella della dipendenza di M da L. Lungo il confronto troviamo delle ragioni così fragili e dubbie che non riescono a persuadere. Quella sua è una tesi soltanto « probabile » come egli la chiama. Per me è semplicemente da scartare. La sua ricerca delle fonti antiche, specie di Eusebio, non mi sembra fatta con perfezione ma con una certa tendenziosità.

Non va poi dimenticato, come fa l'autore, l'argomento che cioè generalmente parlando fra due recensioni dubbie quella più sobria e breve ha maggiori garanzie di autenticità che quella più abbondante e verbosa.

Pur non accettando le teorie del chiaro professore dell'Antonianum voglio lodare ancora una volta la sua diligenza nella ricerca.

I. ORTIZ de URBINA S.J.

KYRIAKON. *Festschrift Johannes Quasten* [I, II vol.], Verlag Aschendorff, Münster 1970, pp. 972.

Questo « Festschrift » in onore del celeberrimo autore della « Patrology » tuttora incompleta è un omaggio magnifico e un prezioso regalo per gli studiosi di patrologia e liturgia. In questi due volumi in quarto sontuosamente presentati sfilano i più celebri nomi della patrologia e non pochi dei liturgisti moderni. Non meno di 80 studi, equivalenti alla mole di parecchi Congressi, promuovono con insolita efficacia la ricerca nel campo della patristica e della liturgia. Essi significano un apporto straordinariamente ricco a queste due scienze ecclesiastiche e quindi meritano in complesso un giudizio sommamente favorevole.

La corona di articoli è divisa in due grandi sezioni: I. Studi relativi alla Storia della Chiesa antica e della letteratura patristica, e II. Studi archeologici e liturgici. La prima sezione, che è la più estesa, si suddivide a sua volta in questi altri capitoli: 1) La Chiesa precostantiniana 2) Esegesi patristica 3) Padri Apostolici e Apologeti greci 4) Teologia cristiana e gnosticismo 5) Scrittori dell'Egitto cristiano 6) Scrittori della Cappadocia e della Siria 7) Scrittori patristici latini 8) Spiritualità e monachesimo 9) Ricerca patristica nei tempi moderni. La seconda sezione offre i seguenti capitoli: 1) L'edificio liturgico 2) Feste e colori liturgici 3) La liturgia del battesimo 4) La liturgia della parola 5) La liturgia dell'Eucaristia. Tutta l'opera si chiude con un epilogo nel quale vengono degnamente apprezzati i meriti del Prof. Quasten e se ne da in saggio la biografia e la bibliografia.

Naturalmente in un numero così elevato di studi si può osservare che, benché tutti siano pregevoli, non tutti indagano dei temi della stessa importanza né tutti approdano a delle conclusioni originali. Non mi si chiederà che faccia qui la rassegna di ciascuno. Mi limiterò semplicemente a alcuni rilievi su quegli articoli, specialmente dedicati alla patrologia orientale, che offrono un interesse speciale. Non voglio nascondere la mia meraviglia sul fatto che fra tante ricerche nessuna venga dedicata ai Padri siri. Sarà forse perché il Quasten non è arrivato ancora nella sua « Patrologia » alla loro rassegna? Un particolare che è degno dei tempi: fra gli autori degli articoli, diversi appartengono a confessioni non cattoliche.

Il P. Congar, sempre attento conoscitore delle fonti, si domanda perché la Chiesa primitiva, che pure mostrò di interessarsi per la conversione del mondo pagano, non ebbe più esplicite espressioni dello zelo missionario. Fra i convertiti avrebbe potuto menzionare (p. 4) anche Clemente alessandrino. Il Congar considera la frequente rappresentazione del caso di Giona anche come un invito alla penitenza fatto ai pagani. A. Henrichs studia alcuni frammenti di un papiro di Colonia di prossima edizione contenenti parti di un romanzo chiamato « Phoinikika ». Nella descrizione che si fa di un rito di misteri sembra che vi si possano identificare quelle calunnie che i pagani diffondevano contro i riti cristiani.

M. Spanneut rileva nei PP. africani prima di Costantino l'avversione alla violenza che li porta a condannare non soltanto l'omicidio ma anche i giuochi dei gladiatori e molto esplicitamente l'uso delle armi. In un lungo articolo A. Ziegler tratta con la solita competenza le tendenze evolutive della primitiva dottrina cristiana sullo Stato, osservando che vi si trovavano elementi sia negativi che positivi. Piano piano si distinse la differenza fra il campo religioso e quello politico e pure in mezzo alle persecuzioni si cercò di non esasperare i rapporti della Chiesa con lo Stato pagano. Le brevi pagine di M. Richard sul ms. Vatopedi 290, l'unico che contiene parti del Commentario di Ippolito su Daniele dimostrano la rara agilità mentale e critica dell'autore il quale ci presenta un saggio di lettura di queste pagine molto logore e si sente ottimista per una possibile edizione dello stesso. Curiosa la ricerca di B. Metzger sui nomi dati agli anonimi del Vangelo, come i Magi. Qui avrebbe potuto citare U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi*, Città del Vaticano 1952. Dopo un diligente studio sulla Tunica senza cuciture nella più antica esegesi patristica M. Aubineau tira la consequenza che quella è nella maggior parte dei Padri simbolo dell'unità della Chiesa. G. Egan rigetta brevemente la tesi antica degli studiosi da Burkitt fino a Lyonnet sulla non autenticità del libro « Una esposizione del Vangelo » attribuito a Efrem. Si tratta di uno scritto in lingua armena. Il nostro autore non è in grado di provare la sua teoria sull'autenticità efremica dell'opera. Il confronto fatto da Schäfers nel 1953 non basta più dopo la scoperta in siriaco di una buona parte del Commentario di Efrem i cui testi ho pubblicato nel volume: *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, Matriti 1967. Ritengo quindi preferibile la tesi che non ammette l'autenticità efremica del libro. M. Simonetti indaga l'interpretazione data a Giovanni 14:28 nella controversia ariana. Si distingue l'esegesi orientale, secondo la quale il Padre è detto « più grande » per la sua « agennesia » fontale che gli è propria e questa spiegazione inquadra meglio nella concezione trinitaria degli orientali che è piuttosto genetica, mentre gli occidentali che culminano in S. Agostino e mettono l'accento sull'unità di Dio spiegano quella frase del Signore nel senso della sua umanità. P. Meinhold scrivendo sulle concezioni teologico-storiche di S. Ignazio d'Antiochia rileva giustamente l'onore con cui vengono esaltati congiuntamente Pietro e Paolo. Se però si riconosce (pag. 190) che il primo posto corrisponde a Pietro, questo si dovrebbe al fatto che Pietro vedette prima il Signore risorto. Una tale motivazione non la trovo nelle lettere di Ignazio. L. Barnard sostiene che il « Martirio » di S. Policarpo attribuito a Pionio del s. IV non può essere stato composto così tardi. Due articoli di S. Hall e Th. Halton studiano certi aspetti semantici e stilistici del « Peri Pascha » di Melitone, mentre O. Perler ne indaga la tipologia delle sofferenze di Cristo. Ch. Chadwick rileva che nella Ode di Salomone non esiste il caratteristico dualismo degli gnostici. Di questo dualismo il Quispel distingue due forme: iraniana, di dualismo assoluto, e siro-egiziana di dualismo relativo. Molto interessante è lo studio che A. Knauber fa di Clemente alessandrino. Una serie di equivoci sarebbe stata la causa di ciò che il suo nome, considerato prima fra i santi, fosse stato oggetto di accuse infondate e quindi da Benedetto XIV escluso dal Martirologio. H. Crouzel segnala le origini patristiche, origeniane, del tema mistico della ferita d'amore. Le prove che il Kannengiesser adduce per sostenere che Ario ha composto la sua « Thalia » prima di essere espulso da Alessandria non mi sembrano convincenti di fronte alla testimonianza di Atanasio che suppone una previa pressione degli eusebiani. Un lungo ed esauriente esame della tradizione manoscritta del « De Spiritu Sancto » di Didimo lo dobbiamo alla diligenza del P. Doutreleau. S. der Nersessian rende conto delle omelie di Teofilo alessandrino conservate in armeno. H. Dörrie mette in rilievo l'importanza, per la storia della spiritualità, della predica per l'Epifania di Gregorio di Nazianzo. I. Oñatibia ricerca la dot-

trina sulla penitenza sacramentale presso Teodoro di Mopsuestia illuminata anche con un confronto con la dottrina del Crisostomo. A quest'ultimo vengono dedicati altri articoli di P. Harkins e H. Musurillo. Quello poi di J. Straub sul *Divus Alexander-Divus Christus* avrebbe potuto approfittare dello studio di P. van der Aalst, *Christus Basileus bij Johannes Chrysostomus*, Nijmegen-Utrecht 1966. K. Aland pubblica per la prima volta delle lettere di H. Lietzmann a G. Mercati, al card. Ehrle e ad altri patrologi cattolici improntate da ambo le parti a un nobile spirito di collaborazione.

È da augurarsi che tutta questa simpatia degli alunni e degli ammiratori dimostrata nel KYRIAKON conforti il chiarissimo Quasten per il proseguimento e la conclusione della sua opera.

I. ORTIZ DE URBINA S.J.

DIDYMOS DER BLINDE, *Kommentar zum Ecclesiastes* (*Tura-Papyrus*). Teil III. Kommentar zu Eccl. Kap. 5 und 6 in Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo unter Mitwirkung von Ludwig KOENEN, herausg., übersetzt und erläutert von Johannes KRAMER, Rudolf Habelt Verlag, Bonn 1970, (= *Papyrologische Texte und Abhandlungen*. Band 13), pp. 104.

DIDYMOS DER BLINDE, *Psalmenkommentar* (*Tura-Papyrus*). Teil V. Kommentar zu Psalm 40-44,4 herausg. und übersetzt von Michael GRONEWALD, Bonn 1970, R. Habelt Verlag, (= *Papyrologische Texte und Abhandlungen*. Band 12), pp. 256.

Grazie a uno spirito di cooperazione degno di elogio stanno vedendo la luce per opera di un gruppo di studiosi tedeschi e del Museo Egiziano del Cairo e mediante i sussidi della « Forschungsgemeinschaft » di Germania, gli scritti inediti di Didimo. Come abbiamo osservato un'altra volta, i manoscritti ritrovati a Tura sono dispersi in diversi luoghi e presentano molte difficoltà per la lettura dovute allo stato logoro in cui si trovano oggi. Di queste circostanze è appunto prova che del Commentario di Didimo il Cieco all'Ecclesiaste sia stata edita prima la sesta parte e qui invece la terza. La quinta parte del Commentario ai salmi che non risulta completo chiude tutte le parti finora conosciute. Qui però va osservato che della parte quarta si sono potute prendere in considerazione le pagine 247 e 250, che corrispondono alle pagine esterne di fogli che ancora sono attaccati il cui proprietario non permette che per ora siano aperti. In questo stato di cose si capisce che le lacune siano numerose e che quindi l'editore abbia dovuto riflettere molto per ricolmarle ipoteticamente.

Dai saggi fatti mi risulta che la versione tedesca del testo greco è generalmente fedele, ma che tuttavia qualche volta è un tantino libera; così nel Commentario all'Ecclesiaste nella pag. 10, linee 9-12, dove le parole « Antwort » e « Frucht der Gerechtigkeit » non hanno

corrispondenza in greco. Quando poi nella pag. 93 l'editore ricerca una possibile allusione ad Ario afferma che questi avesse appartenuto alla setta dei Meleziani, il che non è esatto anche se per opportunismo essi cercarono per qualche tempo la sua alleanza. Che poi Ario abbia avuto numerosi aderenti è accertato sia dal rilevante numero dei « collucianisti » sia dai suoi seguaci segnalati nelle fonti storiche (vedi il mio libro: *Nizäa und Konstantinopel*, Mainz [1964] pp. 42-48).

Per quel che riguarda il contenuto degli scritti dell'autore alessandrino ora pubblicati non mi sembra che essi aggiungano elementi molto importanti alla sua dottrina ormai nota. È però da notare la curiosa spiegazione data per la morte infantile (p. 94 del Comment. all'Ecclesiaste).

Motivi economici avranno indotto gli editori a prescindere della classica tecnica della tipografia per ricorrere a quella della composizione e riproduzione a macchina. La procedura non è tanto perfetta e può condurre a delle stampe non sempre chiare come quella della pag. 36 del Comment. all'Eccl.

Questa pubblicazione straordinariamente difficile merita perciò stesso la nostra gratitudine. Il patrimonio letterario di Didimo acquista nuove ricchezze.

I. ORTIZ DE URBINA S.J.

Yves CONGAR, *l'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*. Histoire des dogmes, tome III, fascicule 3, Éditions du Cerf, Paris 1970, pp. 484.

Esquisser une histoire de la doctrine ecclésiologique de St. Augustin à nos jours pouvait paraître une entreprise audacieuse et quasi désespérée. Cette gageure, seul un théologien comme le P. Congar, qui a consacré sa vie à la recherche en ce domaine, pouvait l'affronter et la tenir.

Il est sûr qu'en beaucoup de points, cette histoire ne pouvait être qu'une nomenclature, eu égard à l'état de la recherche aujourd'hui. Toutefois, l'ouvrage se lit, dans l'ensemble, avec un intérêt soutenu.

Sur la période qui va d'Augustin (bonne synthèse de ses vues ecclésiologiques) jusqu'à Grégoire VII, nous avons des aperçus neufs qui manifestent le pluralisme des théologies de l'Eglise qui ont fleuri jusqu'au moment que l'auteur appelle à juste titre le grand tournant ecclésiologique. A partir de là, va commencer le développement propre de l'ecclésiologie latine, caractérisée par le « développement de l'autorité papale, la juridisation; la cléricalisation, l'affrontement avec la puissance temporelle qui amènera l'Eglise à se concevoir comme une puissance » (p. 101), période que le Père Congar connait de première main, comme le montrent ses nombreux ouvrages, et dont il nous donna un aperçu synthétique magistral.

L'unique lacune, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est que, sauf un chapitre sur l'Orient (des Pères au XI siècle) cette histoire est en majeure partie, restreinte à l'ecclésiologie latine et à l'Eglise d'Occident. Une enquête sur l'évolution de l'ecclésiologie orientale, ultérieure à la séparation, eut exigé assurément d'autres recherches qui méritaient, à elles seules, un volume distinct.

Le présent ouvrage, avec sa bibliographie très riche et ses précieuses citations, est, à lui seul, un instrument indispensable pour toute étude sérieuse de l'ecclésiologie catholique.

G. DEJAIFVE S.J.

Maria, Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert DU MANOIR, S.J., Professeur Honoraire à l'Institut Catholique de Paris, Tome VIII, Beauchesne et ses fils, Paris 1971, pag. 214.

Con questo volume VIII si conclude l'opera monumentale mariologico-mariana « Maria », di cui il primo volume è stato pubblicato nel 1949.

Questo ottavo ed ultimo volume contiene gli indici per l'opera intera (l'elenco dei numerosi e cospicui collaboratori, i testi biblici, l'indice analitico generale) (pag. 95-190), poi pure gli indici per quest'ultimo volume (pag. 193-201), e, in ultimo luogo, una tavola panoramica di tutta l'opera (pag. 203-214).

Però, dopo che il volume precedente VII (recensito in *Or.Chr.Per.* 31 (1965), pag. 192-195, dal compianto Padre Em. Candal) è uscito, nel 1964, poco prima della promulgazione della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa « Lumen Gentium » del Concilio Vaticano II, e dato che questo decreto conciliare contiene una ampia sintesi — la prima di un concilio ecumenico — della dottrina sul posto di Maria nel Mistero di Cristo e della Chiesa, il direttore di « Maria », molto felicemente, ha premesso due studi riguardanti la Vergine Maria alla luce del Vaticano II, uno suo proprio dal titolo « Liminaire », «Prologo» (pag. 11-26), ed un altro di Msgr. G. Philips, sulla Vergine al Concilio Vaticano II e l'avvenire della mariologia (pag. 43-85) (con ampia bibliografia: pag. 85-88). In mezzo (pag. 29-39) si riporta, in traduzione francese, la sintesi mariana del Vaticano II, cioè il capitolo VIII del decreto suddetto. Frattanto continuano gli studi ispirati dalla mariologia del Concilio (cfr. in questo numero di *Or.Chr.Per.* la recensione del libro di Mori, pag. 507-509).

Resta che facciamo i migliori ringraziamenti ed auguri all'indirizzo dell'infaticabile e meritevole direttore della presente opera, ormai con felice esito terminata.

B. SCHULTZE S.J.

Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* 1-15, Introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, Traduction par Joseph Paramelle S.J., Tome I (= *Sources chrétiennes* 156), Les Éditions du Cerf, Paris 1969, pag. 301; *Hymnes* 16-40, Texte critique par Johannes Koder, Traduction et notes par Louis Neyrand S.J., Tome II (= *Sources chrétiennes* 174), Les Éditions du Cerf, Paris 1971, pag. 499.

Die von den "Sources chrétiennes" übernommene wissenschaftlich kritische Veröffentlichung aller Werke des bedeutenden byzantinischen Mystikers steht fast vor dem Abschluß. Von den drei Bänden der insgesamt 58 Hymnen liegen zwei Bände vor.

Was bislang von den Hymnen herausgegeben worden ist, sei es im griechischen Original, sei es in Übersetzungen, bot entweder nur einen Teil der Hymnen oder stützte sich zu wenig auf das vorhandene handschriftliche Material. 1603 hat J. Pontanus 38 Hymnen ins Lateinische übersetzt (PG 120, 321-688; 709-712). Diese Übersetzung legte Kilian Kirchhoff (*Symeon der Theologe, Licht vom Licht, Hymnen*, München 1951²) seiner deutschen Ausgabe zugrunde. Die erste griechische Ausgabe von Dionysios Zagoraios stammt aus dem Jahre 1790. Ins Russische sind die Hymnen 1917 von P. Uspenskij übersetzt worden. In den bisherigen Ausgaben ist überdies die Zählung der Hymnen durcheinandergeraten, was einen Vergleich oder eine Nachprüfung sehr erschwerte.

Den verschiedenen Übelständen ist durch die neue Ausgabe abgeholfen worden.

Im ersten Band findet sich in der Einleitung alles Wissenswerte über die früheren, Symeons Hymnen betreffenden Studien, über die Handschriften, die Textgeschichte, die Beziehungen zwischen einer Ausgabe des Niketas Stethatos und der Symeons, über zusätzliche Scholien zu dem Hymnen. Es wird berichtet über die Komposition der Hymnen, ihren Stil, ihre Sprache und Metrik. Dann folgt eine Bibliographie. An Texten (mit französischer Übersetzung) bringt der erste Band: die Einleitung des Niketas zu den Hymnen (S. 106ff.), das Verzeichnis aller 58 Hymnen (S. 136ff.), das einleitende mystische Gebet des Symeon (S. 150ff.), und dann die Hymnen 1-15 (S. 156ff.).

Im zweiten Band, der an Umfang doppelt so stark geworden ist wie der erste, folgen dann (mit Übersetzung) die Hymnen 16-40 (S. 10-493).

Durch diese ausgezeichnete neue Ausgabe wurden wir in den Stand gesetzt, zwei unserer früher geäußerten Zweifel zu lösen. 1. Hat Kirchhoff, Hymne 3 (a.a.O., S. 25) richtig übersetzt? Er schreibt: "den Hochheiligen Geist, hervorgehend aus beiden" [d.h. aus Vater und Sohn]. (In unserer Besprechung von Kirchhoff: *Or.Chr.Per.* 18 [1952], S. 423-425; *425*). Vergleichen wir damit den kritischen Text von Hymne 2 der neuen Ausgabe (Sources chrétiennes 156, S. 182, 80-81), so finden

wir natürlich bei Symeon keine Spur vom Ausgang des Hl. Geistes auch aus dem Sohn. 2. Stimmt die Übersetzung bei Kirchhoff: daß der Mystiker erkennt, wie Gott in seinen Heiligen wohnt "selbst seinem Wesen nach"? Kirchhoff, Hymne 20 (a.a.O., S. 122). Wieder zeigt ein Vergleich mit der neuen Ausgabe, Hymne 29 (Sources chrétiennes 174, S. 326, 168-170), daß Symeon an dieser Stelle keine Wesenserkenntnis Gottes lehrt. (Vgl. dazu unsere Studie: *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967, S. 20-21).

In den Hymnen Symeons — und darin liegt u.a. ihre Bedeutung — zeigt sich der lebendige Zusammenhang zwischen der monastischen Mystik der alten Kirche und der des Hesychasmus der spätbyzantinischen Zeit.

B. Schultze S.J.

Elios Giuseppe Mori, *Figlia di Sion e Serva di Jahvè nella Bibbia e nel Vaticano II* (= *Bibbia e Pastorale* 3), Edizioni Dehoniane, Bologna 1970, pag. 468.

L'Autore propone nel presente studio la prima parte di una mariologia conciliare, ecumenica, biblica e pastorale. Egli si è prefisso lo scopo di illustrare il capitolo VIII della costituzione dogmatica « Lumen Gentium » sulla beata Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. La sua preoccupazione ecumenica si spiega col fatto che l'ecumenismo ha influenzato la mariologia del concilio. Le tre parti dell'indagine si imperniano intorno a tre temi mariani biblici indicati nel documento suddetto del concilio: 1. Il primo annunzio (Gen. 3,15). 2. La Figlia di Sion. 3. La Serva di Jahvè.

Nella prima parte il testo Gen. 3,15 viene considerato da vari punti di vista: critica del testo, storia della sua interpretazione, il suo nesso con l'immacolata concezione.

Nella seconda parte il tema biblico della Figlia di Sion si contempla dapprima nel Vecchio Testamento (presso i profeti Michea, Sofonia, Gioele, Zaccaria, Deutero-Zaccaria) e poi nel Nuovo Testamento, nel Vangelo di Luca (specialmente nell'annunziazione, nella visitazione e nel Tempio, cioè nella presentazione e nel ritrovamento), e nel Vangelo di Giovanni (a Cana e sul Calvario).

Nella terza parte l'autore inquadra il tema di Lc. 1,38 (« Ecco la ' Serva del Signore ' ») nell'insieme della rivelazione del Vecchio Testamento sui « poveri di Jahvè » e sul « Servo di Jahvè », quest'ultimo nel Deutero-Isaia e nel Salmo 21.

La preoccupazione pastorale diventa più esplicita in alcuni capitoli appositi dai titoli: « Prospettive pastorali e sintesi teologica » (pag. 195-217), « Conclusioni e motivi pastorali » (pag. 279-296), « Appunti per una teologia della povertà » (pag. 365-417), e « La Serva di Jahvè sul piano pastorale » (pag. 419-449).

Come il Padre S. Lyonnet, il quale ha scritto una breve prefazione, giudichiamo che valeva la pena di pubblicare quest'opera.

Difatti l'autore propone, facendo uso di una bibliografia molto ampia, una sintesi mariologica di contenuto ricchissimo e molto suggestiva.

Alcuni suggerimenti, rilievi o riserve del recensore riguardano i punti seguenti:

1. Quanto alle prospettive ecumeniche, il Mori adduce (a pag. 25), approvandolo, il detto di un noto ecumenista cattolico: « La mariologia ortodossa si pone tutta quanta all'*interno del Mistero* ». Dato che l'Autore combatte ogni tanto la mariologia cattolica del passato, ci domandiamo: Vuol dire ciò un'opposizione a tutta quanta la mariologia cattolica che non si metterebbe all'interno del mistero? Certamente numerosi mariologi cattolici si sono altrettanto messi all'interno del mistero. L'Autore stesso spiega il testo finale del decreto conciliare mariologico che tende — secondo le sue parole — « ad un maggiore approfondimento del *mistero* » (pag. 59).

La mariologia cattolica ed ortodossa, occidentale ed orientale si potrebbero, con profitto, completare. Come quella occidentale, anche la mariologia orientale ha le sue deficienze (cf. il giudizio del Laurentin riportato a pag. 90). Similmente le indagini del M. si potrebbero ancora completare ed approfondire con certi spunti di mariologia orientale, patristica e più recente, specie riguardo ad una mariologia ecclesiale e giovannea. È vero che la mariologia di S. Giovanni è una scoperta recente (pag. 219); ma, fu preparata con gli studi anche da parte di parecchi esegeti o teologi ortodossi. (Rimandiamo ad alcuni volumi delle pubblicazioni dei congressi mariologici: di Lourdes [1958], vol. X; di Santo Domingo [1965], vol. V; di Lisbona/Fatima [1967], vol. II, Roma 1970).

Nella letteratura teologica dei protestanti segnaliamo il libro che Madre Basilea Schlink (delle Suore Evangeliche di Maria) ha scritto in senso cattolico sulla Madre di Gesù.

2. Se l'Autore si dichiara favorevole ad « una applicazione aperta e reale dei generi letterari » e se parla del « genere midrashico di Luca » (pag. 134), certo non vuol infirmare né attenuare « la storicità dei *nuovi* avvenimenti o dei nuovi personaggi presentati » (pag. 114). Ma, forse lo fa pure quando giudica che l'angelo Gabriele (Lc. 1,26-38), nella sua mediazione circa l'annunzio del mistero dell'incarnazione, sarebbe soltanto forma letteraria ovvero soltanto « presentazione », non « realtà » (pag. 195 ss.; 198 ss.; 207 ss). Non neghiamo che le riflessioni dell'Autore, del resto da prendere in seria considerazione, abbiano una certa probabilità, specialmente dal punto di vista critico e letterario; ma, neppure così costituiscono una prova certa; anzi sono contrarie alla prevalente tradizione patristica e teologica, sino ai nostri giorni. Che detta pagina evangelica sia « la eco di quel momento soprannaturale », cioè della comunicazione dell'incarnazione da parte di Dio a Maria (pag. 207-208), nessuno lo nega. Dissentiamo, però, quando M. prosegue: « Non c'è da pensare che la Madonna abbia trasmesso il dialogo nelle battute che ora leggiamo. La redazione porta l'impronta inconfondibile di Luca, come il resto del suo vangelo » (pag. 208). Dunque, la realtà dell'angelo e della sua mediazione nel mistero dell'incarnazione apparterrebbe alle « battute » provenienti da Luca. Ma, se pure provvengono da Maria, come vuole la tradizione? Dal fatto che la scena Lc. 1,26 ss. porta l'impronta di Luca non segue per niente che l'angelo sia soltanto forma letteraria. Come potrei dal fatto che il Cristo del quarto vangelo porta l'impronta inconfondibile di Giovanni tirare un criterio sicuro per poter discernere ciò che ha detto il discepolo da ciò che ha detto il maestro? Non si vede con che criterio certo l'Autore distingue il contenuto rivelato dalla veste letteraria. È vero, M. non nega che, secondo l'insegnamento della Bibbia, esiste un universo spirituale « che presenta caratteristiche di un

universo *personale* » (pag. 199). Ma, ciò che egli dice sul ministero degli angeli nell'antico e nuovo Testamento (pag. 201 ss.; 204 ss.) è troppo sommario per poterne dedurre qualche cosa di certo sull'esistenza effettiva di angeli e sulle loro apparizioni in casi concreti. M. afferma che « coloro che hanno fatto l'esperienza di questo incontro con il mondo ' soprannaturale ', non si esprimono che in termini approssimativi » (pag. 203). Ma le indicazioni di Luca su un fatto che è avvenuto al limite tra vecchio e nuovo Testamento, cioè sull'angelo in Lc. 1,26 e 38, non sono per niente approssimativi. È vero che in Lc. 1,26 ss. non si parla di « uomini » (cfr. Lc. 24,4) o di un giovane (Mc. 16,5), come all'occasione delle apparizioni di angeli avvenute alla risurrezione di Gesù. Eppure non possiamo accettare la formulazione di M., che cioè « volersi rappresentare, in qualunque modo, l'angelo è una impresa priva di qualunque senso » (pag. 199). La stessa Sacra Scrittura ci aiuta — uomini e non spiriti puri —, col suo modo di parlare, a farci tali rappresentazioni che non sono prive di senso, ma acquistano il loro significato, se si distingue — non in primo luogo il contenuto dalla forma letteraria, ma — l'essenza spirituale e personale di un'angelo dal modo umano di percepirlo in una apparizione. (Istruttivo è ciò che ha scritto P. Gaechter sulla realtà degli angeli e le loro apparizioni all'occasione della risurrezione di Cristo: *Die Engelerscheinungen in den Auferstehungsberichten, Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (1967), pag. 191-202).

3. L'Autore, influenzato dall'esegesi contemporanea, assume, un po' dappertutto nel suo libro, un'atteggiamento piuttosto negativo di fronte al momento psicologico e morale, individuale e personale. Egli scrive, per esempio: « Il magnificat sembra rappresentare più il canto di Israele che della Madonna come individuo » (pag. 168). Con questa accentuazione M. si vede costretto, prima ad eliminare, e di seguito a riassumere. In ultima analisi l'individuo, la persona non esiste per la comunità, ma ogni comunità esiste a pro della persona. Importante è il nesso organico tra l'uno e l'altro.

Non ostante i nostri rilievi critici, apprezziamo la gioia dell'autore causata dall'arricchimento ed approfondimento della mariologia biblica, cui ha dato un ottimo contributo.

B. Schultze S.J.

Liturgica

B. Botte, etc., *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, (= *Lex Orandi*, 46 et 47), Les Editions du Cerf, Paris 1970, 218 et 298 pages.

Les semaines liturgiques de l'Institut Saint-Serge de Paris rassemblent chaque année, au début de l'été, un groupe de liturgistes, orthodoxes, protestants et catholiques, qui, pendant une semaine, présentent le fruit de leurs travaux et échangent les informations scientifiques de leur propre confession sur un thème choisi d'un commun accord. Les deux volumes du Cerf nous offrent, un peu tardivement, les actes de la « semaine » 1966. Le retard de la publication donnera l'impression que certaine intervention est quelque peu dépassée; dans l'ensemble, cependant, la vingtaine de conférences contenues dans l'ouvrage reste actuelle. Dans *L'anaphore et l'ancien*

Testament, H. CAZELLES cherche le correspondant du terme *eucharistia* dans la Bible hébraïque, et croit le retrouver dans le mot *todah*, traduit par *confessio* (*confitemini*) des psaumes. K. HRUBY, dans *L'action de grâces de la liturgie juive*, étudie les textes juifs de l'avant-dernière des « Dix-huit bénédictions », la *hodah*. N. KOULOMZINE, dans *La Sainte Cène dans le Nouveau Testament*, après avoir traité la question de la date de la Cène par rapport à la Pâque, analyse et catalogue les textes néo-testamentaires dans deux traditions: Marc-Matthieu et Luc-Paul. W. RORDORF, étudiant *Les prières chrétiennes de la Didachè*, nous retrace l'histoire des opinions sur les chapitres 9 et 10: « eucharistie majeure » ou non? L'A., tout en optant pour le non, a le mérite de rapprocher l'eucharistie de la Didachè de la tradition juive. Très intéressant également *Le repas sacré au poisson chez les chrétiens* de C. VOGEL; ici aussi la tradition rabbinique apporte sa part de lumière au symbolisme chrétien, même si celui-ci s'appuyait sur le texte évangélique. V. FIALA, dans *Les prières d'acceptation de l'offrande et le genre litteraire du canon romain*, recourt aussi à la tradition juive de la *berakah-eucharistie* pour éclairer l'*oblatio ecclesiae* des anaphores d'Hippolyte (romaine pour l'A.), d'Ambroise et du canon romain.

Luther et la liturgie eucharistique de H. GRASS nous montre le développement de la pensée du Réformateur sur la messe, à partir de son refus de la notion de *sacrifice*, dans ses deux projets de *Formula Missae* et de *Messe Allemande*: le thème eucharistique est sauvegardé dans les chants de la communauté. *L'aspect sacrificiel de la sainte Cène à la lumière de la tradition luthérienne*, par Th. SUESS, souligne le caractère de *sacrifice d'action de grâces* qui réapparait dans Mélanchthon et qui se mantiendra dans le luthéranisme historique, jusqu'à l'eucharistie de Taizé. Dans *La prière eucharistique de Calvin*, J. CADIER nous donne une interprétation de la Cène, qui malgré la formulation peu traditionnelle des textes, voudrait se rattacher à la coutume de l'église ancienne. Dans *La prière eucharistique dans la tradition anglicane*, H. WYBREW nous fait parcourir le long chemin de l'eucharistie depuis la réforme radicale de Th. Cramer jusqu'à l'admission des anaphores antiochéennes dans certains cercles de l'anglicanisme. Le second volume est plus systhématique: il débute par *Les anaphores syriennes orientales* de B. BOTTE, qui avait aussi fait la conférence d'ouverture. Suit *La liturgie nestorienne des apôtres Addaï et Mari dans la tradition manuscrite* de D. WEBB: l'anaphore qui ne comporte pas de récit d'institution, avec tous les problèmes que celà ne manque pas de créer pour les théologiens. *L'anaphore alexandrine de Saint Marc* de R. G. COQUIN est une étude des différents manuscrits. *L'anaphore arménienne de Saint Grégoire l'Illuminateur*, par A. RENOUX, qui l'attribue à Saint Basile, dont nous connaissions déjà deux autres anaphores. A. JACOB, dans *La tradition manuscrite de la liturgie de Saint Jean Chrysostome* (VIIIe-XIIe siècles), fait une étude de 14 euchologes, en établissant leur rapport mutuel. *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe*

orientale de L. LIGIER est une étude théologique des deux premières prières, avant et après le *Sanctus* (il appelle « anamnèse » la prière *Post-Sanctus*, mais ce terme spécifique devrait être réservé à la commémoraison formelle « *unde et memores* »). *Quelques grands thèmes théologiques des anaphores orientales*, par I. H. DALMAIS, établit les rapports thèologiques des eucharisties juive et chrétienne. *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile*, de B. BOBRINSKOY, développe spécialement la pneumatologie et l'ecclésiologie. R. BORNERT, dans *L'anaphore dans la spiritualité liturgique de Byzance. Le témoignage des commentaires mystagogiques du VIIe au XVe siècle*, anticipait son livre *Les commentaires byzantins*... paru alors: l'histoire de la pensée liturgique byzantine à travers la *Mystagogie* de Maxime, l'*Historia Ecclesiastica*, la *Protheoria*, l'*Explication* de Cabasilas et l'ouvre de Syméon de Thessalonique. A. GRABAR, avec *L'anaphore dans l'art de l'Eglise Orthodoxe*, achève ce second volume. Malgré l'inconvéniant, déjà signalé, dû au retard de la publication, il existe peu d'ouvrages sur la matière qui combinent un si large éventail d'opinions et d'écoles dans un ensemble aussi unanime, dû sans aucun doute, outre qu'au climat traditionnellement œcuménique des « semaines » de Saint-Serge, au fait de s'agir d'un thème qui est source commune à tous les baptisés: la célébration eucharistique du mémorial du Seigneur.

M. ARRANZ S.J.

Athanase RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121. I: Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles.* (= *Patrologia Orientalis* 35, fasc. 1, no. 163) Brepols, Turnhout 1969, pp. 215.

Dom Renoux needs no introduction for those conversant with matters liturgical and Armenian. His publication some years ago of the rubrics and pericope index of the Armenian lectionary MS *Jerusalem 121* was a valuable addition to our only previous accessible Armenian lectionary source, Conybeare's version of the rubrics and index of readings of *Paris 44*. In the present study Renoux provides a painstakingly detailed and sure analysis of the liturgical data of *Jerusalem 121* in relation to its two nearest Jerusalem sources, the earlier *Itinerarium Egeriae* and the later *Paris 44*. The methodology with which the study is pursued can be described simply: by revealing the liturgical differences between *Jerusalem 121* and *Paris 44*, and then confronting these variants with the liturgical services described by Egeria and in other related sources, R has been able to explain the reasons for the divergences in the two MSS, and to locate them historically as representing different stages in the evolution of the Jerusalem liturgy in the 5th century. His comparison of these sources has shown at each step that *Jerusalem 121* contains a liturgy closer to that of the *Itinerarium Egeriae* than does *Paris 44*. He dates

both MSS in the 5th century, but the novelties manifested by *Paris 44* in station, psalmody, ritual, and scriptural lessons betray a Jerusalem rite moving in psalmody toward the richness of the later Georgian lectionary; with more purely Armenian rubrical material; and in stations and readings toward a more stational rite with a pronounced "*conception historicisante*" of the liturgy for which Jerusalem is so well known and which — in this reviewer's opinion — has not been an entirely healthy influence in the evolution of Christian worship.

If the book makes sometimes for difficult reading Renoux is not to be blamed. Lectionaries have never been thrillers, and R has presented essentially dry and complex matter not only with clarity, but with considerable interest. The bibliography and discussion of the sources are excellent and provide abundant material for the study of Jerusalem liturgy (though the absence of DMITRIEVSKIJ, *Drevnejsie tipikony*... is surprising). And the rigorous exactitude of the author's method has led him to secure conclusions, never overstated even when unchallengeable, and never drawn before balanced consideration of the evidence. The concluding section on the dating of *Jerusalem 121* is especially well done and completely convincing. Even when less than certain, R's conclusions are well-argued. For instance, against the common opinion, but to our mind correct, is R's refusal to see the later Paschal *lucernarium* in the Anastasis as representing a tradition older than that of *Jerusalem 121* in spite of the obvious parallel of the later tradition with the daily *lucernarium* in Egeria, which is undoubtedly its source:

Lumen autem de foris non affertur, sed de spelunca interiori eicitur... (24,4). For in Egeria, R argues, not only at Easter but in the whole of Holy Week the offices at none and *lucernarium* are, by way of exception, celebrated not in the Anastasis as in later sources, but in the Martyrium as in *Jerusalem 121* (cf. *Itinerarium*, ch. 32-34).

The expert will find places where he might wish to probe R's conclusions. For example his interpretation of the opening recitation of Ps. 112 by the bishop before the Easter vigil as "un rite d'ouverture de caractère privé" (p. 98) is not convincing. In a previous study Renoux himself leaned to the theory that this station in the Anastasis was a relic of vespers preceding the vigil (cf. *Liturgie de Jérusalem et lectionnaires arméniennes. Vigiles et année liturgique* in CASSIEN-BOTTE, *La prière des heures* [= *Lex Orandi* 35] Paris, 1963, p. 177). The presence of a refrain would seem to exclude the private character of this psalmody. Furthermore, Ps. 112 is used with the *oratio vespertina* of *Apost. Const.* VII, 47, 1-4 (FUNK I, p. 456), a possible parallel that R ignores.

But such criticisms are minor. What is important is the abundance of interesting matter for the history of the liturgy that comes forth from the pages of this dry but most revealing of liturgical books, the lectionary, when it finds its way into the hands of a guide so sure as Renoux.

R. TAFT S.J.

Canonica

Vlasios Jo. Feidas, ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ ΤΟΥ ΘΕΣΜΟΥ ΤΗΣ ΠΕΝΤΑΡΧΙΑΣ ΤΩΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΩΝ, Atene, 1969, pp. 350.

Questo lavoro del giovane studioso greco sui *Presupposti della formazione dello statuto della pentarchia dei patriarchi*, è un nuovo contributo alle numerose pubblicazioni che trattano della struttura della Chiesa nei primi secoli. L'autore, non fidandosi « se non dei dati apodittici delle fonti » (p. 10), cerca di dimostrare che i cinque patriarcati nella loro forma cristallizzata nel Concilio di Calcedonia (a. 451) si siano sviluppati principalmente da tre tipi di diritto riservati a determinate sedi episcopali: 1) il diritto di onore (πρεσβεῖα τιμῆς), 2) il diritto di ordinare i vescovi, ed 3) il diritto di giudicarli. In un primo capitolo (pp. 2-50) si ribadiscono tesi piuttosto note sull'origine del diritto di onore, come proveniente dalla « apostolicità » delle sedi episcopali, dalla dipendenza dei suffraganei dalla « Chiesa Madre » e dalla importanza politico-culturale di una data città. Nel secondo capitolo (pp. 51-95) si fa un ampio esame del canone 6 del Concilio di Nicea (a. 325), che sanziona la « struttura metropolitana » della Chiesa — già consuetudinaria — con i tre diritti suaccennati. Nel terzo capitolo (pp. 96-167) viene esaminato lo sviluppo di alcune sedi con diritti « supra-metropolitani ». In questo capitolo troviamo interessanti pagine sui canoni 3-5 del sinodo di Sardica, che prescriveva, secondo l'autore, solo temporaneamente un appello a Roma a causa della nota frase « onoriamo la memoria di Pietro Apostolo », che ha fatto scrivere fiumi di inchiostro. Niente di nuovo, se l'autore critica certi teologi cattolici che vogliono vedere in questo testo una prova apodittica di un primato *iuris divini*, ma nemmeno ci sono prove apodittiche che il testo non lo affermi, né della temporaneità delle prescrizioni dei canoni di Sardica. Nel quarto capitolo (pp. 168-324) l'autore presenta una disamina della struttura patriarcale del governo della Chiesa, così come essa scaturisce dai tre diritti sopraesposti. Questo dettagliato capitolo contiene interessanti pagine circa la lotta tra Costantinopoli ed Alessandria per la preminenza nell'Oriente (pp. 236-242) e circa le vicende tra Roma e Costantinopoli nella formazione del Vicariato dell'Illirico Orientale.

Lo studio si chiude con un riassunto particolareggiato (pp. 325-335), la bibliografia e un indice. Quanto a questi ultimi due elementi sarebbe desiderabile che la traslitterazione dei libri russi fosse costante e conforme alla prassi internazionale e che l'indice delle materie fosse più ampio. In complesso, uno studio che cerca di dare una spiegazione oggettiva della lettera e dello spirito dei canoni nel loro contesto storico; esso sarà utile ad ogni studioso della struttura ecclesiastica dei primi secoli.

I. Žužek S.J.

Joachim HERBUT, *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia byzantina ab initiis usque ad saec. XI*, Pont. Univ. Lateranen., Romae, 1968, pp. XII+131.

Il digiuno assieme alla celebrazione dell'ufficio divino ed al lavoro manuale è fino ai giorni nostri una delle caratteristiche principali del monachesimo orientale, e dato che tutta la vita cristiana in Oriente era plasmata in primo luogo dal monachesimo, ne seguì che le stesse note distintive, e quindi pure il digiuno, si trovino anche in essa. E di fatti, per tutti che conoscono un poco l'Oriente cristiano, l'astinenza severa, specialmente durante la Grande Quaresima, è ben nota, benché forse oggi spesso mitigata e non da tutti osservata come una volta. È quindi degno di lode il tentativo dell'Autore, oggi Vescovo di Skoplje in Jugoslavia, di darci una immagine, possibilmente completa, dell'evoluzione della disciplina del digiuno nella Chiesa bizantina fino al secolo XI.

L'Autore tratta la materia in tre parti, che forse data la loro brevità poteva chiamare meglio capitoli. Nella prima, sulla preformazione della disciplina digiunale, parla del digiuno nel Vecchio Testamento, nel Nuovo Testamento, nella Chiesa primitiva ed infine nella Chiesa bizantina, in genere. Nella seconda, tratta dei singoli digiuni, cioè della Grande Quaresima, del digiuno dei Mercoledì e dei Venerdì, delle Vigilie del Natale e dell'Epifania, delle Feste della Esaltazione della S. Croce e della Decollazione di S. Giovanni Battista, e delle tre altre Quaresime, cioè quella degli Apostoli, del Natale e della Assunta. Nella terza, infine, parla del modo di osservare il digiuno in questi vari periodi, dato che questo non è identico, cioè più severo durante la Grande Quaresima, le Vigilie ed i Mercoledì ed i Venerdì, meno severo in altri digiuni, trattando prima delle norme contenute nei canoni ecclesiastici, poi di quelle dei Tipici monastici. A questo aggiunge un capitolo sulla cessazione del digiuno, elencando le cinque settimane così dette «libere» del digiuno, poi i giorni nei quali cessa il digiuno a causa di una festa, infine parlando delle cause scusanti e della dispensa data da un Superiore ecclesiastico.

Come ho detto, la trattazione è chiara, nonostante certe ripetizioni, e completa. Sarebbe però desiderabile che in una eventuale seconda edizione fossero aggiunti nella bibliografia: «Règlement des Bienheureux et Saints Pères Sabas-le-Grand et Théodose-le-Cénobiarque pour la vie des moines cénobites et kelliotes», edito da de Meester (Lille 1937), l'articolo dello stesso autore sui Tipici ktetorici (Studi biz. e neoell. 6, 1940), «Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine», di E. Herman (OCP 6, 1940) e «Die Haupturkunden zur Geschichte der Athosklöster», di Ph. Meyer (Leipzig 1894), che farebbero correggere qualche giudizio. Poi quanto al c. 50 di Laodicea, esso parla di 'xerofagia' solamente durante la settimana santa e non durante tutta la Quaresima (cf. il testo greco, il latino non è preciso ed è adattato alla pratica occidentale), svista che si ripete in tutto

il libro (pp. 26, 83, 84, 85, 88, 93, 95, 97, 107) e l'Autore deve varie volte ricorrere a delle scuse per spiegare che non si osservi di fatti questa rigità, che però non è contenuta nel canone. Inoltre, sarebbe più chiaro di parlare del Tipicon della Laura di S. Atanasio Atonita, che del « Typicon Monasterii in Monte Athos » che è troppo indeterminato. Infine, sulla p. 117, n. 176, la conclusione non è giusta: ivi si parla solamente della dispensa dall'ora IX, quanto al digiuno, quindi che si possa mangiare prima, e non di altro.

Nonostante questi rilievi, che si riferiscono del resto ad alcuni punti particolari e non diminuiscono il valore ed utilità dell'opera stessa quanto alla sua sostanza, essa merita di essere letta da chi vuol avere conoscenza adeguata sulla disciplina del digiuno nell'-Oriente bizantino.

J. Řezáč S.J.

Historica

Joseph Hajjar, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1848)*. Blond et Gay, Paris 1970, IX-632 pages.

Dans ce livre de plus de 600 pages l'auteur raconte 33 années d'histoire politico-religieuse du Proche-Orient, 17 années seulement si on enlève les 61 premières pages. Dans celles-ci on apprend comment, entre 1815 et 1831, différentes sociétés missionnaires protestantes d'origine suisse, prussienne, anglaise et américaine ont fait des essais, d'ailleurs infructueux, pour s'établir à Jérusalem et pour attirer à eux en d'autres endroits de Palestine, des fidèles par la distribution de la Bible en arabe.

A la page 63 commence une première section occupée par une histoire qui dure dix années et est centrée sur la révolte du pacha d'Egypte, Mohammed Ali, contre le sultan de l'empire ottoman; elle comprend la conquête de la Syrie, avec Palestine et Liban (1831-1832), l'indépendance temporaire de cet empire arabe (1833-1839) et la fin de cette aventure (1839-1841). A la page 373 commence une deuxième section qui occupe huit années (1841-1848); d'abord on assiste à Jérusalem à l'établissement d'un évêché protestant (p. 373-457), d'une mission ecclésiastique orthodoxe russe (p. 458-482) et d'un patriarcat latin (p. 482-514); puis dans un chapitre assez disparate on explique le nouveau statut confessionnel (maronite et druse) du Liban, l'activité missionnaire lazariste et jésuite et celle des consulats pontificaux dans ces pays.

En vrai historien, l'auteur place ces événements politiques et religieux du Proche-Orient dans le cadre de la politique des quatre puissances européennes, France, Angleterre, Autriche, Russie, extrêmement interessées aux convulsions politiques de l'homme malade, l'empire turc, poussées d'ailleurs vers l'Orient par leur expansion

colonialiste mais obligées à tout moment de sauvegarder l'équilibre européen si elles voulaient maintenir la paix établie entre elles après la débâcle de Napoléon.

Ce qui fait l'intérêt de cette étude c'est qu'elle ne s'attache pas tellement à raconter en détail les événements de cette époque, mais qu'elle essaie de montrer, avec documents à l'appui, comment et par qui ces événements ont été conçus, préparés, élaborés et exécutés. Cela permet à l'auteur de porter un jugement sur ceux qui ont voulu et conduit ces actions politiques et religieuses. Comme documents il utilise continuellement les relations diplomatiques des divers pays, surtout celles, souvent inédites, qu'il a pu consulter dans les Archives du ministère des Affaires Etrangères de Paris, Quai d'Orsay. Nous regrettons avec lui qu'il n'ait pas dépouillé d'autres archives; ce manque se fait sentir particulièrement au dernier chapitre élaboré de manière trop unilatérale.

Cette étude paraît dans une collection appelée « Bibliothèque de l'histoire de l'Eglise » et sans doute elle traite de l'histoire des Eglises des divers rites orientaux établies au Proche-Orient mais assez peu de leur vie interne, et il est tout autant question de diverses missions protestantes comme aussi des tentatives juives de s'établir en Palestine. Cependant cet aspect religieux ou ecclésiastique est continuellement confronté avec les visées des politiciens de l'Europe: d'où le titre du livre.

A. Raes S.J.

Joseph Hajjar, *Le Christianisme en Orient. Etudes d'histoire contemporaine, 1684-1968*. Librairie du Liban, Beyrouth 1971, VIII + 330 pages.

Ce livre est bourré de faits et de témoignages concrets qui, reliés entre eux dans un cadre plus vaste, sont haussés au niveau de problèmes généraux, d'idées et de principes qui doivent en fournir l'explication historique. Impossible de le résumer. Mais il est clair que la question fondamentale partout présente de manière explicite ou implicite est celle des Eglises locales de rite oriental dans leurs relations réciproques et dans leurs rapports avec l'Eglise de Rome à travers ces trois derniers siècles. Plus rarement on jette un regard sur leur vie interne.

L'intérêt se porte surtout sur le Patriarcat de Constantinople et sur les Eglises du Proche-Orient (Syrie, Liban, Palestine), moins sur les Eglises slaves, roumaine, grecque, arménienne, encore moins sur les autres (copte, malabare, géorgienne, éthiopienne).

L'action des derniers Papes est caractérisée par le titre que l'Auteur donne à certains paragraphes: politique ecclésiastique d'assimilation de Pie IX, politique d'optimisme rénovateur de Léon XIII, politique réticente de Pie X, Benoît XV et la relance uniate, avec

Pie XI nouvelles perspectives, Pie XII et l'unionisme oriental, Jean XXIII et l'Una Sancta, la réconciliation entre Rome et Constantinople 1965-1968.

Ces titres et d'autres semblables qui peuvent ressentir un peu le style journal, n'empêchent pas ce livre d'être un ouvrage historique de haute et solide vulgarisation où la chronologie est observée strictement, où les documents sont cités avec leurs références mais où les jugements et les appréciations de l'auteur ne doivent pas nécessairement entraîner toujours la conviction du lecteur.

A. RAES S.J.

Atanasij PEKAR ČSVV, *Нариси історії Церкви Закарпаття. Том I: Єрархічне оформлення.* [Lineamenta historiae Ecclesiae Transcarpathiae. Vol. I: Structura hierarchica]. (= Analecta OSBM, Series II, Sectio I, Tomus XXII). Ed. PP. Basiliani, Roma, 1967, p. 241.

Nell'introduzione l'Autore precisa il significato del termine geografico «Transcarpazia» da lui usato. Secondo lui, questo termine comprende non soltanto il Distretto transcarpatico dell'Ucraina sovietica, ma anche la Slovacchia orientale, l'Ungheria nord-orientale e la Romania settentrionale; cioè il territorio dell'antica eparchia di Mukačevo, prima della sua spartizione. Dopo aver esposto brevemente i punti principali del periodo medievale (cap. I), egli comincia più dettagliatamente dall'Unione di Užhorod (1646) e finisce colla forzata liquidazione dell'Unione nel 1949 e 1950. L'ultimo capitolo si occupa colla storia dei «Transcarpaziani» emigrati nell'odierna Jugoslavia e negli Stati Uniti d'America. Una abbondante bibliografia e un indice chiudono il volume.

Benché l'Autore col sottotitolo precisi, che vuole trattare solo della così detta vita esterna della Chiesa nella Transcarpazia, cioè della sua struttura gerarchica, delle sue relazioni colle autorità civili etc., in realtà egli ci offre di più. In parecchi capitoli traccia anche gli aspetti della vita religiosa e i problemi interni (per es. nei capitoli sui vescovi Gebej e Gojdič). Basterebbe aggiungere poco su alcuni altri aspetti della vita religiosa, per avere una completa storia di quella Chiesa orientale.

L'opera è generalmente bene documentata. Rileviamo tuttavia qualche inesattezza: M. Andrella visse non alla fine del sec. XVIII ma del sec. XVII (p. 39). Il vescovo De Camillis dovette lasciare Mukačevo al più tardi nel 1705 e non nel 1706 (p. 48). A Košice non c'era monastero dei Benedettini. L'imperatore Francesco I ha istituito l'eparchia di Prešov non nel 1815, ma nel 1816 (p. 89). G. Kostelnik non ha potuto assistere alla liquidazione dell'Unione a Mukačevo nel 1949, essendo morto il 20 sett. 1948 (p. 168). La regione di Žumberak non si trova vicino alla Slavonia, ma alla Slove-

nia (p. 177). Il vescovo J. Drohobeckyj non ha costruito la chiesa cattedrale a Križevci, ma l'ha soltanto restaurata e vi ha fatto mettere l'iconostasi (p. 179). Il primo sacerdote greco-cattolico (I. Volanskyj) non è arrivato negli USA nel 1885, ma nel 1884 (p. 181). A tal proposito cfr. M. Lacko, *Le Chiese orientali nell'America del nord*: Unitas, 1964, p. 204.

Inoltre voglio fare una osservazione generale. A. Pekar considera la « Transcarpazia » come una regione ucraina e i fedeli provenienti dall'antica eparchia di Mukačevo come Ucraini. Non entrando nella questione sull'origine di diversi gruppi etnici, possiamo affermare, che almeno da alcuni secoli oltre agli Ucraini (o Ruteni, come si chiamavano prima), nell'eparchia di Mukačevo si trovavano Romeni, Ungheresi e Slovacchi. L'Autore è molto restio ad ammettere l'esistenza specialmente degli Slovacchi di rito bizantino, parlando al più degli « Ucraini slovacchizzati ». Da ciò segue, che la prospettiva generale dell'opera non è giusta. Considerando tutti i fedeli come Ucraini, l'Autore taccia di ingiustizia e di oppressione tutto quello che gli altri gruppi etnici fanno per il proprio bene. Perciò il libro è pieno di amarezza e di rimproveri verso gli altri gruppi etnici che una volta appartenevano all'eparchia di Mukačevo. Nei loro confronti invano si cerca una parola positiva.

Per quanto riguarda l'emigrazione dei « Transcarpaziani » negli USA, sembra paradossale chiamare Ucraini coloro, che hanno fatto tutto il possibile per costituirsi in organismo ecclesiastico distinto, perché non volevano esser chiamati Ucraini. A tal proposito l'Autore potrebbe consultare l'articolo: N. Dorko, *The geographical background of the faithful of the Apostolic Exarchate of Pittsburgh*: Slovak Studies Vol. IV (Roma, 1964) p. 217-221.

M. Lacko S.J.

Imre Boba, *Moravia's history reconsidered. A reinterpretation of medieval sources.* Ed. Martinus Nijhof, The Hague, 1971, p. 167.

Imre Boba is professor of history at the University of Washington, in Seattle. He is of Hungarian descent. In the preface he says, that this study represents the unexpected outcome of a larger enquiry into the sources of the medieval history of East-Central Europe. One of its important problems is the geographic location of the principality or kingdom of Great Moravia. According to the scholars the principality of Moravia was centered along the northern Morava river, a northern tributary of the Danube, in the central part of present day Czechoslovakia. According to prof. Boba this is only a hypothesis; to prove this hypothesis, sources pertaining to the lives of Sts. Cyril and Methodius, as well as those of the history of Moravia had been subjected to unwarranted interpretations or emendations, while others were overpassed in silence. Prof. Boba's study consists in

confronting the axioms of modern historiography, philology and archaeology with the testimony of sources.

The result of his study is expressed in the following statement: "*The assumed connection between the northern Morava river and the principality of Moravia has never been proved. A scrutiny of the sources originating from the ninth century discloses that none of the places and events of significance for defining the location of Moravia are to be found north of the Danube. The same sources unequivocally attest that the jurisdictional territory of Archbishop Methodius was in Pannonia and could not cover areas north of the Danube. In view of the inseparable unity of ecclesiastical and secular aspects of medieval principalities, the realm of Rastislav and Sventopolk had to coincide with the church province administered by Methodius, hence the principality of Moravia had to be also south of the Danube, in Pannonia*" (p. 2).

This general statement is then made more precise: The territory of Moravia should correspond more or less to the Roman province of *Pannonia inferior*. Its center was the ancient city of Sirmium, called by the Slavs "*Morava*", or in the Latin chronicles "*Margus, Maraha*". The principality of Moravia was not an independent political unit, but with other Slav principalities, governed by the princes of the same family, formed a patrimonial state called "*Slavonia*". To this state belonged in addition to Moravia also *Pannonia superior* (prince Kocel), Istria, Dalmatia, Croatia, Bosnia, Serbia, and even *Moesia*. The most important ruler of "*Slavonia*" Sventopolk, was the son of a prince of Bosnia, named Svetimir, who after his father ruled Bosnia, and later became king of "*Slavonia*", having been crowned "*in campo Dalma*" about 885, in presence of a Papal legate, cardinals and bishops. Here in this "*Slavonia*" and more precisely in Moravia (= *Pannonia inferior*) worked Sts. Cyril and Methodius; the archiepiscopal see of the latter was the city of Sirmium, called at that time "*Morava*". Here originated the Slavonic script and the Slavonic literature.

Other consequences of this thesis are: Nitrava (mentioned in the sources) does not correspond to Nitra, and Dovina does not correspond to Devín (both in present day Slovakia). However, their location in Pannonia is not yet identified; while Zobor-Zombor corresponds to Samobor in Croatia.

Prof. Boba foresaw that his reinterpretation of sources would arouse critical objections, and so in the last chapter he answers some of them. The most important objection proceeds from the recent archaeological excavations in present day Moravia and Western Slovakia. The answer of prof. Boba is, that these archaeological remnants represent the Avar culture (p. 141). And as far as the excavated churches are concerned, their architecture "shows similarities rather with buildings of the Pontic littoral region" (p. 143). Another objection comes from the philology. According to the Slav philologists there are in the Old-slavonic texts "*Moravian elements*", which indicate the west-slav influence. Prof. Boba answers, that "*there is no evidence*

for the existence of phonetic, grammatical or lexical "Bohemisms", or for west slavic "Moravisms". On the other hand, all peculiarities which are not commonly represented in the classical Church Slavonic texts have some association with Macedonian, Serbian, Croatian, or Slovenian dialects" (p. 150).

There are many other statements according to the new reinterpretation of prof. Boba. Those presented here are sufficient to show, how revolutionary the book of prof. Boba is for the history of Central Europe in the IXth century. However, after an attentive reading I must say, that the reinterpretation and argumentation of prof. Boba are not persuasive.

I shall show the weakness of his argumentation in some exemples. His basic principle is, that the Latin adjectives ending in *-ensis* refer always to a city. Accordingly the "*Sclavi Margenses, or Marahenses, or Maravenses* (mentioned in the Frankish Chronicles) are to be intended as "*Slavs of the town or city named Margus*" (p. 35) and "*Marava certainly refers to a city*" (p. 91). However, the adjectiv "*Margensis, Maravensis*" is very correct when refering to the river "*Margus*", as for ex. from Rhenus is Rhenensis, from Elbe-Elbensis, from Granus-Granensis. For the rest, the sources name this people also: *Marahani, Marvani, Moravljane*. Consequently the statement of prof. Boba: "*This analysis of the Annales Fuldenses in itself provides enough indication on which to base the conclusion that Morava was not a country, "state" or "empire", but principality centered around a city named Morava (Morava, Margus)*" (p. 24), is not persuasive.

The second weak step of prof. Boba is, when he identifies the "*city of Morava*" with ancient Sirmium (present day Sriemska Mitrovica in Yugoslavia). He says: "*Morava must be identical with Sirmium*" (p. 94). His argumentation is the following: Methodius was appointed "*bishop to the see of St. Andronicus*", which is Sirmium. On the other hand he is called "*archiepiscopus sanctae ecclesiae Maravensis*". Now "*Marava, or Morava*" according to him refers to a city. Consequently the city of "*Morava*" is identical with Sirmium. However, it is not proved, that "*Morava*" refers to a city; secondly there is no record, that Sirmium at any time was called by the Slavs "*Morava*"; thirdly there is no record, that Sirmium was reconstructed in the IXth century after the destruction in 582. All scholars agree that Sirmium was given as an episcopal title to Methodius for canonical reasons, but from this does not follow that he in fact resided there.

Prof. Boba categorically excludes any activity of St. Methodius north of the river Danube. The proof for this reinterpretation should be the fact, that the archbishop of Salzburg in the "*Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum*" accuses Methodius of intrusion only in Pannonia. It is true; and cannot be otherwise. According to the regulation of Charlemagne, the missionary territory assigned to Salzburg extended into Pannonia from river Drava in the south, to river Raba in the north (cfr. *De conversione* ... cap. 6). The

territory from river Raba toward the north (present day Slovakia and Moravia) as far as Bohemia was assigned to Passau. It is proved by the letter of German bishops to Pope John IX dated in the year 900, in which they complaint against the institution of a new Slavonic hierarchy "*within the diocese of Passau*". They know that Pope John VIII, at Sventopolk's request, appointed bishop Wiching and sent him to a certain recently converted people. His title was Nitra ("*sanctae ecclesiae Nitrensis*") in present day Slovakia, and he was a suffragan bishop of Methodius' ecclesiastical province. Thus the jurisdiction of Methodius certainly extended also north of the Danube.

These are only some exemples of the weakness and inconsistency of the reinterpretation of medieval sources by prof. Boba. I think that only very few corrections of the actual standard history of Great Moravia can be retained from his work.

M. LACKO S.J.

William K. MEDLIN and Christos G. PATRINELIS, *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia. — Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th-17th Centuries)*, (= Études de philologie et d'histoire 18), Librairie Droz, Genève 1971, 180 pages.

This is a most welcome work, filling a gap in ecclesiastical historiography, a source of information on the impact the Western and Greek culture exerted on Muscovy and West-Russian territories in the 16th and 17th centuries. The design the authors purposed to achieve is more clearly indicated by the subtitle than by the rather obscure title of the book.

The work traces in the first part the cultural relations between the Eastern church and Moscow, in the second part the Greek and West European influences on the Ruthenian church and schools in Poland-Lithuania. Adopting this division, some aspects, like Renaissance influences on Muscovite architecture are not considered.

The authors faced a difficult task: to convey in a book of modest size disparate material to a Western reader not familiar with the development of Eastern Europe. This circumstance may be responsible for the frequent half-true statements and occasional oversimplifications we find in the book. To speak of the "pre-Reformation thought of Marsiglio of Padua, William of Occam and Nicholas of Cusa" does little justice to historical perspective (pg. 22). The Jesuit colleges in Poland-Lithuania were not schools of theology (pg. 82) but schools of contemporary general culture with emphasis on classical learning and religious education. On the same page

there is mention of Antonio Possevino and Peter Skarga, two "Jesuit officers" — whatever that means. If I grasp this unusual terminology (striving for pseudo-originality is frequently noticeable in the book), then Antonio Possevino should be designated "private", and Skarga was an "officer" for the period of his rectorate in Vilna. On the other hand Alberto Bolognetti was not a Jesuit, as is asserted on page 83, but a nuncio, not always on good terms with some Jesuits and his meeting with K. Ostrožskij cannot be assigned to 1553, because he did not become nuncio until 1581. The Wolhynian magnate can be called prince, but in no way prince of Kiev, though from 1559 until his death he bore the title of palatin of Kiev.

The authors seem to overvalue the Greek influence on Slavic culture in the period under consideration. The Great Church retained, even in the post-Byzantine period, great authority in the religious sphere, above all in the metropolitanate of Kiev, but the Greeks, lacking centers of learning of their own, could transmit *bonae litterae* to their Slavic coreligionlists only in limited measure. Hence Maxim Grek, to whom the first chapter of the book is dedicated, without his apprenticeship years in Italy, would never have achieved in Muscovy what he did. As to the teachers of the Greek language in the Orthodox schools in Poland-Lithuania, Jesuit colleges produced a greater number of them than wandering Greek scholars and adventurers.

The last chapter is concerned with the cultural leadership of Kiev under Peter Mohyla and with the impact Western scholarship had on Mohyla's theological thinking and on the schools he established. One would expect an analysis of the ritual published by Mohyla in Kiev in 1646, but the authors noting briefly its publication, make of one book *Evkhologion albo Molitvoslov ili Trebnik* two distinct works: *Evkhologion* and *Trebnik* (pg. 136). Mohyla's Catechism receives but a passing mention and an inaccurate evaluation on pg. 146. Even the sketch of Mohyla's life is not satisfactory. To say that Peter's father "Simeon was prince of Voloschhina in Wallachia" (pg. 131) is tautology, since Vološčina is a Slavic name for Wallachia.

Each chapter is endorsed by a rich bibliography, emphasis being placed on books and articles in Greek. Slavic works are quoted in their original language, other times only in English translation. Similar inconsistency is noticed in the spelling and transcription of Slavic names; some footnotes give incorrect references.

The subject would have merited a better performance and the well-known scholarship of both authors should have been guarantee of a better product. Something must have happened. Probably some unexpected circumstances prevented the authors from supervising more closely the compilation of the work whose final shape was confided to less expert hands.

J. Krajcar S.J.

F. Delaruelle – E.-R. Labande e P. Ourliac, *La Chiesa al tempo del Grande Scisma e della crisi conciliare (1378-1449)* (= *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, cominciata sotto la direzione di A. Fliche e V. Martin..., vol. XIV/2), ediz. ital. a cura di G. Alberigo, Editrice S.A.I.E., Torino 1971, pp. 595-1102, 28 tavv. f.t.

Della prima parte di questo volume ci occupammo due anni or sono in una recensione pubblicata in questa stessa Rivista (vedi *OrChrPer* 35 [1969], pp. 286-88). In quella recensione avvertivamo che questa seconda parte del volume sarebbe stata consacrata alla storia « interna » della Chiesa del periodo 1378-1449. E di fatti, nello spazio di quasi 550 pagine, gli Autori hanno delineato un quadro molto vivo, ricco e limpido di tale storia, la quale, in un certo senso, è la più importante e... reale.

Il quadro dà l'impressione di un vasto dittico, le cui tavole corrispondono esattamente alle due « parti » nelle quali è distribuita la materia: 1) « Spiegazione, elaborazione, difesa e propagazione della Fede » (pp. 593-772); 2) « La vita religiosa del popolo cristiano » (pp. 773-1092).

Per quanto riguarda il primo settore, può dirsi che a ogni elemento del suo titolo corrisponde, grosso modo, il contenuto di un lungo capitolo. Nel periodo storico trattato, la Fede viene spiegata ed elaborata soprattutto nelle Università sparse in tutta l'Europa (benché Parigi mantenga un primato indiscusso in sede teologica); a tale lavoro partecipa una folla di teologi, più o meno dotati e preparati, che comprende cardinali, vescovi, canonici, frati, monaci, ma anche laici. Da qui la necessità di offrire uno sguardo panoramico sulla storia delle Università e sui movimenti teologici negli anni 1378-1449, mettendo in evidenza lo sviluppo delle strutture, l'evoluzione delle concezioni, stimolata specialmente dai problemi pratici imposti dal ciclone del Grande Scisma. Nell'attività speculativa e divulgativa dei teologi alle prese con nuovi problemi ecclesiologici e spirituali è implicita anche la difesa della Fede, talora trattata in chiave apologetica o polemica sia con cattolici di diversa obbedienza papale sia con non cattolici. La propagazione della Fede si attua — sia pure sotto certi aspetti soltanto — nel Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39), dove la conclusione dell'unione con la Chiesa Greca spiana la via all'unione con altre Chiese orientali; ma la sua espressione più diretta si ha in certi ideali impliciti nei pellegrinaggi in Terra Santa, nelle Crociate, e soprattutto nell'attività missionaria svolta nel Medio ed Estremo Oriente, come pure nei territori bagnati dall'Atlantico e mano mano scoperti dai navigatori portoghesi.

Per dare un'idea del secondo settore sarà sufficiente riferire i titoli dei due « libri » in cui sono raggruppati i nove capitoli che lo compongono: 1) L'educazione del popolo cristiano, 2) Le forme del sentimento religioso. Sul piano religioso il popolo cristiano del pe-

riodo in questione venne educato mediante il teatro sacro (Misteri e Passioni), la predicazione esercitata specialmente nella forma delle missioni popolari, l'uso sempre più sistematico ed illuminato della confessione e della direzione spirituale, la partecipazione alla vita delle confraternite, la lettura di libri devoti e della Scrittura. Le forme del sentimento religioso sono varie e complesse, tali cioè da presentare una mescolanza di elementi teologicamente fondati e di elementi popolari: si favorisce l'incremento o il rinnovamento degli edifici di culto benché scarseggi il senso liturgico; si intensifica la frequenza alla Messa domenicale e festiva, la devozione all'Eucarestia, a Cristo sofferente e alla Vergine (della quale si continuano ad elaborare certi punti dottrinali che in seguito saranno definiti dogmi di fede: l'Immacolata Concezione e l'Assunzione); si mantiene vigoroso il culto dei Santi e delle loro reliquie; si nutre grande fiducia spirituale nei pellegrinaggi e nelle indulgenze; ma, al tempo stesso, non mancano le forme aberranti della religiosità: gusto del miracoloso — e quindi del fantastico —, gusto dell'atroce, astrologia, magia, superstizioni, demenze collettive, stregoneria, ecc.

Per comprendere ciò che ebbe di buono o meno l'epoca che Huizinga definì « il tramonto del Medioevo », bisogna studiare specialmente la vita e l'opera notevolissima di Giovanni Gersone, che nel nostro libro è descritto come lo specchio e il propulsore del suo tempo (vedi soprattutto pp. 1045 ss.).

Ma come definire la religiosità del cristiano contemporaneo di Gersone? Gli Autori rispondono a questa domanda nella « Conclusione » (pp. 1081-1092). Secondo loro si tratta di una religiosità esteriore, disancorata dalla morale, « oggettiva » (cioè spersonalizzata), conformistica, aritmetica, clericale, facilmente turbata dagli scrupoli. È la religiosità criticata dal Cusano e da Leon Battista Alberti, la religiosità a cui fanno eccezione i grandi Santi come Antonino di Firenze, Bernardino da Siena, Giovanna d'Arco.

Ci troviamo dunque di fronte a una problematica tipicamente moderna della storia ecclesiastica. Gli Autori l'hanno affrontata con sicurezza di informazione e finezza d'interpretazione, come provano, fra l'altro, i continui richiami alle fonti di prima mano (talora riprodotte *in extenso*) e le ricche indicazioni bibliografiche.

L'edizione italiana presenta, al solito, vari vantaggi su quella francese, più vecchia di sette anni: gli aggiornamenti bibliografici e il corredo illustrativo, sono tra i più notevoli. Ma avremmo desiderato una cura maggiore nella traduzione. A parte l'uso continuo e facilmente evitabile del modo di dire, bollato una volta come ' gallicismo intollerabile ', *giuocare il ruolo di* (ad es. pp. 625, 654, 699, 703, 709, 710, 711), ogni tanto si incontrano parole o frasi che sono una traduzione letterale — cioè ad orecchio — dell'originale francese; ad esempio: *poemi* invece di ' poesie ' (p. 632, n. 142), *come assolve il suo ruolo* invece di ' come adempie il suo compito ' o ' come fa la sua parte ' (p. 678), *il tempo deborda nell'eternità* invece di ' il tempo sfocia (sbocca) nell'eternità ' (p. 681), *l'antico imperatore* che dev'es-

sere ' il vecchio imperatore ' (p. 688, n. 13); non parliamo poi dei *meriti lampanti* che il Bessarione avrebbe avuto ' in tutti i settori ' (p. 706), e meno ancora dei *fini ultimi* di cui si sarebbe discusso al Concilio di Ferrara (p. 717). In quest'ultimo caso la traduttrice ha creduto di tradurre in italiano il francese *les fins dernières*, senza accorgersi che l'unica parola a sua disposizione era ' i novissimi '. Se l'importanza del libro non ce lo vietasse, alzeremmo anche noi le spalle ripetendo il noto proverbio latino d'origine vigiliana: *Sunt lacrimae rerum*...

C. Capizzi S.J.

Salvatore Tramontana, *I Normanni in Italia. Linee di ricerca sui primi insediamenti*, I: *Aspetti politici e militari*, Università degli Studi di Messina, Facoltà di Magistero, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia ' *Vittorio de Caprariis* ', Peloritana Editrice, Messina 1970, pp. 215.

Con questo primo volume l'A. ha iniziato un'opera che promette di essere tra le più esaurienti e documentate sui primi insediamenti dei Normanni in Italia. In 188 pagine di testo egli ha raccolto una messe enorme di dati storici analizzandoli con finezza e interpretandoli con acume e ricchezza di informazione: nell'elaborazione delle fonti e nella rassegna delle varie interpretazioni che ne sono state date emergono, ovviamente, le note opere di M. Amari, F. Chalandon, O. Delarc, J. Gay, L. Musset, F. Vercauteren, senza contare i contributi recenti di alcuni studiosi scandinavi o quelli raccolti nel volume *I Normanni e la loro espansione in Europa nell'alto Medioevo* (Settimane di studio sull'alto Medioevo, XVI), Spoleto 1969.

Nei quattro lunghi capitoli, in cui l'A. ha distribuito la materia, si può seguire gran parte della problematica che investe i Normanni dai loro primordi documentabili (sec. VI?) nella Scandinavia e in Danimarca, fino alla formazione del ducato di Melfi nell'Italia Meridionale (1042).

La storia dei Normanni (detti anche Dani, Galli, ecc.) è molto complessa e lacunosa, perché le fonti da cui ci è dato dedurla sono frammentarie, contraddittorie e infide per più rispetti. Nessuna meraviglia, dunque, se le nostre conoscenze restino incerte o vaghe sull'origine etnica e geografica dei Normanni, sulla loro organizzazione civile, militare e religiosa. Fino al secolo IX — cioè fino all'epoca in cui essi erano insediati nei loro Paesi d'origine e non si erano fatti conoscere mediante le loro incursioni — le fonti sul loro conto si riducono a ben poco: saghe, iscrizioni runiche, reperti archeologici di varia provenienza che attestano una vasta attività commerciale, se non i bottini di razzie a vasto raggio.

Dal secolo IX in poi, i Normanni entrano nella storia come invasori in vari punti dell'Inghilterra, della Francia, degli odierni

Paesi Bassi, della Germania e del Mediterraneo Occidentale; può darsi pure che i Vareghi che già erano penetrati nella Russia dal Settentrione non fossero altro che altri gruppi di Normanni. Le loro incursioni stupirono ed atterrirono le popolazioni europee per la loro rapidità fulminea, la loro astuzia e ferocia. L'Impero franco venne sorpreso dal loro ardimento e dalla loro raffinata tecnica di navigatori e di guerrieri: con le loro tipiche navi risalivano le correnti dei grandi fiumi e si spingevano fin nel cuore della terraferma portando il saccheggio, gli incendi e i massacri anche in città come Parigi e Colonia. Pare che ci vollero dei decenni perché la classe dirigente franca riuscisse ad organizzare una difesa efficiente per respingere o neutralizzare le scorrerie normanne. Nel Mediterraneo i Normanni penetrarono attraverso lo Stretto di Gibilterra e, poi, per i valichi alpini; le loro prime incursioni piratesche vi sono documentate negli anni 859-862.

Per motivi ancora poco chiari, a un certo momento alcuni gruppi di Normanni lasciano il loro Paese non più per spedizioni passeggere ma per insediarsi stabilmente nel territorio invaso. Nel 911, un loro capo, Rollone, riceve in feudo da Carlo il Calvo l'attuale Normandia, dove i nuovi arrivati assimilano ben presto i costumi e la lingua dei Franchi, agevolati in ciò dalla loro conversione al Cristianesimo, forse già iniziata nei loro Paesi d'origine. Tra le usanze religiose assimilate si trova quella dei pellegrinaggi in Terra Santa o in celebri santuari europei.

Proprio in veste di pellegrini compaiono i Normanni sulla scena storica dell'Italia Meridionale, nel secondo decennio del sec. XI; ma si tratta di pellegriui che mutano in un baleno il bordone con la spada; in un caso per aiutare Melo di Bari nella sua rivolta contro i Bizantini, in un altro per dar man forte a Salerno per spezzare l'assedio dei Saraceni. Favoriti, quindi, da Melo e dai principi e duchi longobardi di Napoli, Salerno e Capua, i Normanni cominciarono ad affluire sempre più numerosi nell'Italia Meridionale; mentre alcuni loro gruppi erano già al soldo nelle armate bizantine, come in quella comandata da Giorgio Maniace in Sicilia, durante la guerra con cui Bisanzio tentò di scacciare i Saraceni dall'Isola (1038-1040).

I Normanni erano apprezzati (e temuti) universalmente per le loro rare doti guerresche, e le fonti lasciano intuire che essi ne fossero più che coscienti; ma questi discendenti dei Vichinghi avevano anche spiccate doti politiche e una ferrea volontà di potenza che li faceva passare sopra ogni scrupolo — doti e volontà, di cui i loro momentanei ' padroni ' si accorsero troppo tardi.

Inserendosi abilmente nei contrasti tra Impero d'Occidente e Impero d'Oriente, tra questo Impero e le popolazioni italiane, tra i principi e duchi longobardi tanto fra loro che con l'Impero d'Oriente e d'Occidente, i Normanni non durarono fatica a comprendere che avrebbero potuto costituirsi in forza autonoma, passando dalla fase ' puramente mercenaria a quella feudale ' (p. 183). Tale passaggio principiò timidamente nel 1030 con l'investitura della contea di

Aversa al normanno Rainulfo Drengot ad opera di Sergio IV, duca di Napoli; ma fu compiuto in modo quasi definitivo nel 1042, quando le bande normanne, forti anche dei contingenti reduci dalla Sicilia e comandati dal lombardo Arduino, si schierarono ancora una volta con le popolazioni ribelli del Catepanato bizantino, batterono a più riprese le truppe imperiali (1041), si elessero un capo come *primus inter pares* nella persona di Guglielmo Bracciodiferro Altavilla ed ottennero che egli fosse investito del ducato di Melfi per mano di Guaiamario V, principe di Salerno.

La via per giungere a quella che sarà, un secolo dopo, la Monarchia normanna era aperta, benché assai lunga e ardua da percorrere.

Come già si è accennato, l'esposizione del Tramontana è ben documentata e spesso fondata direttamente su dati di prima mano. Il piano del volume è lineare e ben articolato; la sua utilità scientifica accresciuta da due indici. Dispiace solo — e più frequentemente di quanto non si vorrebbe — il linguaggio di cui l'A. si serve. È il linguaggio di buona parte della storiografia italiana, sofferente, secondo noi, di vari malintesi crociani: si annegano in una fraseologia tronfia e fumosa i dati storici positivi per tema che si resti al livello 'filologico' e non si assurga al rango della storia vera e propria, che, naturalmente, deve essere 'filosofica'. I pericoli impliciti in tale tendenza storiografica sono troppo noti perché noi vi insistiamo.

C. Capizzi S.J.

Byzantina

Günter Weiss, *Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 3*). Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1969, xii + 174 S.

Das vorliegende Werk von Weiß, unter der Ägide von H.-G. Beck verfaßt, ist keine Monographie über Joannes Kantakuzenos, wie Weiß auch selbst in der Einleitung schreibt. Der Verfasser beschäftigt sich mit den Erscheinungen der byzantinischen Gesellschaft im 14. Jh., die mit J. Kantakuzenos in Zusammenhang stehen.

Joannes Kantakuzenos, Kaiser von Byzanz (1347-1353), stammt aus einer der berühmtesten byzantinischen Familien. Wegen seiner Herkunft, seiner vorzüglichen Bildung und seiner Tapferkeit gelang es ihm, bis zum höchsten Amt des byzantinischen Staates aufzusteigen. Das Ende seines Lebens widmete er dem Mönchstum, das ihm Gelegenheit bot, seine berühmten historischen Werke zu verfassen.

Weiß gliedert seine Arbeit, die er als Dissertation vorgelegt hat, in XII Kapitel. Im I. Kapitel versucht er die materiellen Grundlagen des byzantinischen Adelslebens des 14. Jh. zu bestimmen und gleichzeitig die Stellung von Joannes Kantakuzenos in dieser Gesellschaft

zu durchleuchten. Im II., III. und IV. Kapitel wird über die Gefolgschaft von J. Kantakuzenos berichtet. Der Begriff Gefolgschaft in der spätbyzantinischen Zeit wird dann eingehen im XII. Kapitel definiert, gleichzeitig werden auch Termini wie φίλος, οἰκεῖος und οἰκέτης untersucht. Im V. Kapitel referiert der Verfasser über die soziale Mobilität in der Zeit des J. Kantakuzenos. Im VI. Kapitel werden die fremdländischen Einflüsse auf die byzantinische Gesellschaft untersucht. Im VII. Kapitel durchleuchtet Weiß die Einstellung des byzantinischen Volkes gegenüber J. Kantakuzenos und die Rolle des Volkes im Bürgerkrieg 1341-1347; im VIII. Kapitel wird darüber hinaus das soziale und politische Verhalten des Volkes von Thessalonike in der Zeit J. Kantakuzenos' charakterisiert. Schließlich untersucht der Verfasser im IX., X. und XI. Kapitel den Palamitischen Streit, auch im Zusammenhang mit dem Bürgerkrieg.

Orthographische Fehler, wie auf S. 75 anstatt Stachiologias Stachilogias und die uneinheitliche Transkription des griechischen η in *i* und *e* schmälern keinesfalls die hervorragende Leistung von Weiß, dem es mit der vorliegenden Untersuchung trotz der komplizierten Problematik des Themas gelungen ist, einen fundamentalen historischen Beitrag in verständiger Form zur spätbyzantinischen Epoche zu liefern.

Th. VLACHOS

A. D. KOMINES, *Facsimiles of dated Patmian codices*, with an Introduction by D. A. Zakythinos. English version by M. NAOUMIDES, Royal Hellenic Research Foundation — Center of Byzantine Studies, Athens 1970, pp. 130, 178 tavv. f.t.

È la traduzione inglese di una pubblicazione che recensimmo un anno fa (vedi *OrChrPer* 36 [1970], pp. 154-55).

Il vantaggio di questa versione sta nel fatto ovvio che essa rende il volume — così importante per la conoscenza dei mss. di Patmos e premiato nel 1969 dall'Accademia di Atene — accessibile ai non pochi studiosi che conoscono l'inglese, ma ignorano o masticano male il neogreco.

Il Traduttore avverte nella sua *Note* (p. 10) che l'edizione inglese beneficia di aggiunte bibliografiche, della correzione degli errori tipografici insinuatisi nell'originale e della collazione delle descrizioni codicologiche dell'A. con le fotografie dei mss. originali.

Scorrendo il volume si nota che tale penoso lavoro di revisione e di controllo ha dato i suoi frutti; ma non sempre, purtroppo. Prendiamo un caso; quello della tavola 48. Se andiamo a cercare nella parte descrittiva dei facsimili, il numero 48 ci rimanda al numero 64A, avvertendoci che la data del codice riferita a piè di pagina nella tavola 48 va corretta in 1524 (ediz. originale, p. 28; ediz. inglese, p. 44). Ma, se si va a guardare la tavola 48, si trova proprio il numero-data 1524. In realtà, la correzione da fare è *1594*, come risulta sia

dal prospetto delle 'Correzioni ed aggiunte' dell'originale (p. ιγ') sia dalla descrizione codicologica fatta sotto il numero 64A (ediz. originale p. 34; ediz. inglese, p. 52). Dall'uno e dall'altro passo si deduce pure che nella tavola 48 bisogna fare un'altra correzione: il numero del foglio riprodotto non è *222*, ma *292*.

Com'era da attendersi, il Traduttore, oltre ad aver conservato e, in parte, tradotto gli indici dell'edizione originale, ne ha aggiunto uno in inglese per rendere più facile la consultazione del testo tradotto. La riproduzione delle tavole è identica, sotto tutti gli aspetti, a quella del volume originale.

C. Capizzi S.J.

V. Laurent, A. A. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople.* Vol. I, fasc. IV. *Les Regestes de 1208 à 1309*, Institut Français d'Études byzantines, Paris 1971, XXVII + 634 pp.

Proseguendo l'opera del P. Venanzio Grumel, il P. V. Laurent offre in questo fascicolo agli studiosi di storia bizantina un materiale altrettanto ricco quanto importante. Muovendo dal 1208, anno nel quale Teodoro I ristabiliva a Nicea il patriarcato, il P. V. Laurent prosegue la sua raccolta sino alla fine del secondo patriarcato di Atanasio I, cioè al giugno del 1309. Si giunge così ad abbracciare tutta la documentazione riguardante le due gravi crisi che travagliarono in questo periodo la Chiesa e la società bizantina: quella derivante dall'unione di Lione e quella dello scisma arsenita.

Dopo che la caduta di Costantinopoli in mano ai crociati aveva mandato in frantumi l'impero, doveva essere essenzialmente compito del patriarcato rifare l'unità spirituale del mondo greco. Lo intese Teodoro I il quale, non appena gli fu possibile, nel 1208 ristabilì a Nicea il patriarcato e provvide, egli come anche i suoi successori, a garantirgli pace e stabilità all'interno chiedendone in cambio la collaborazione in quelle trattative di unione con Roma necessarie per contenere l'aggressività dei latini e ottenere — come si pensava — la restituzione di Costantinopoli. I patriarchi ebbero cura in questo difficile periodo sia di ristabilire l'unità amministrativa delle diocesi nei territori smembrati sia di dare delle direttive ai loro fedeli che si trovavano sotto la dominazione latina.

Riguardo alla crisi provocata dall'unione di Lione, la documentazione fornita dal P. Laurent è abbondantissima ed in notevole parte inedita o anche del tutto nuova. Si deve rilevare lo spoglio della corrispondenza di Gregorio II di Cipro (1283-1289) e di Atanasio I nel suo secondo patriarcato.

Per la vasta erudizione che vi si riscontra, le note riguardanti tanto la cronologia quanto la storia e la prosopografia, rendono quanto mai preziosa la consultazione di quest'opera, resa ancor più facile da quattro indici: dei nomi proprii, dei manoscritti greci, delle parole greche degne di nota, degli incipit.

P. Stephanou S.I.

Dimitri OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, Weidenfeld and Nicolson, London 1971. Pag. XIV+445 con 93 illustrazioni.

L'opera di Obolensky viene a colmare felicemente una lacuna. Infatti, mentre sono numerose le pubblicazioni riguardanti Bizanzio, mancava finora uno studio d'insieme su quei paesi che più strettamente furono legati all'Impero e maggiormente ne sentirono gli influssi. « Byzantine Commonwealth » è un termine di comodo con il quale l'Autore ha voluto indicare quelle nazioni dell'Est le quali, nonostante violenti contrasti, ebbero con Bizanzio tali legami di interessi politici ed economici, di religione e di cultura da costituire una forma unica di politeia.

Un primo capitolo è consacrato al quadro geografico che comprende la penisola balcanica, l'Europa centro-orientale, le coste del Mar Nero, la steppa russa e le regioni a nord di questa fino al golfo finnico. L'Autore descrive le vie di comunicazione, le catene montagnose, i fiumi che condizionarono la storia ed i rapporti di Bizanzio con gli altri stati. Quindi a partire dal sesto secolo, epoca delle grandi invasioni slave nei Balcani, egli traccia la storia delle relazioni delle varie genti con l'Impero e la natura dei loro legami con esso.

I valori universali quali il cristianesimo, il concetto romano dello Stato personificato nell'imperatore, il diritto e la cultura grecoromana, dei quali i bizantini erano eredi e depositarii costituirono, al disopra degli opposti nazionalismi, il grande vincolo che per secoli accomunò genti per stirpe e per interessi diverse in un'unica concezione dell'universo e del suo ordinamento.

Dopo aver percorso analiticamente la storia dei rapporti con i singoli stati, l'A. illustra in una visione sintetica quegli elementi i quali maggiormente contribuirono alla creazione di questo Commonwealth. Così il cap. 9 tratta dei fattori che concorsero al diffondersi degli elementi culturali, mente il decimo e l'undicesimo sono consacrati allo studio dello sviluppo di questi stessi elementi, la religione e il diritto, la letteratura e l'arte, nei paesi che le adottarono.

Merito di quest'opera dell'Obolensky è non solo la profonda conoscenza della materia e l'esposizione scevra da particolarismi, ma sopratutto l'aver dato il giusto rilievo a quei valori spirituali di fede cristiana non meno che di cultura umana dai quali Bizanzio fu animata e per i quali ha sopravvissuto a se stessa.

P. STEPHANOU S.J.

Hélène AHRWEILER, *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance.* Variorum Reprints, London 1971.

Lo studioso della vita interna dell'impero bizantino sarà lieto di trovare riuniti in questo volume numerosi studii della Signora H. Ahrweiler già editi in diverse riviste, atti di congressi etc. Ne diamo un elenco con l'indicazione della pubblicazione in cui sono apparsi.

I La concession des droits incorporels. Donations conditionnelles, in Actes du XIIème Congrès International des Études byzantines, II. Beograd 1964.
II Fonctionnaires et bureaux maritimes à Byzance, in Revue des Études Byzantines, XIX, (Mélanges R. Janin). Paris 1961.
III Nouvelle hypothèse sur le tétartéron d'or et la politique monétaire de Nicéphore Phocas, in Zbornik de l'Institut Byzantin de l'Académie Serbe, VIII. Beograd 1963.
IV La politique agraire des empereurs de Nicée, in Byzantion XXVIII. Bruxelles 1959.
V L'épiteleia dans le cartulaire de la Lembiotissa, in Byzantion XXIV. Bruxelles 1954.
VI A propos de l'epiteleia, in Byzantion XXVII. Bruxelles 1957.
VII Le charisticariat et les autres formes d'attribution de couvents aux Xème et XIème siècles, in Zbornik de l'Institut Byzantin de l'Académie Serbe. Beograd 1967.
VIII Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IXème-XIème siècles. Index, in Bulletin de Correspondance hellénique, LXXXIV. Athènes/Paris 1960.
IX L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIè-IXè s.), in Revue Historique, 227 I. Paris, Janvier-Mars 1962.
X Chôma-Aggelokastron: une forteresse byzantine, in Revue des Études Byzantines, XXIV (Mélanges V. Grumel). Paris 1966.
XI L'administration militaire de la Crète byzantine, in Byzantion XXI (Mélanges Ostrogorsky). Bruxelles 1961.
XII Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète (Édition et commentaire), in Travaux et Mémoires du Centre de Recherches d'Histoire et Civilisation byzantines, II. Extrait Paris 1967.
XIII Les termes Tsakônes-Tsakôniai, et leur évolution sémantique, in Revue des Études Byzantines, XXI, Paris 1963.
XIV Le sébaste, chef de groupes ethniques, in Polychronion (Festschrift für F. Dölger). Munich 1966.
XV Une inscription méconnue sur les Mélingues du Taygète, in Bulletin de Correspondance Hellénique, LXXXVI. Athènes/Paris 1962.
XVI La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes: Les équipages, La construction navale, in Byzance et la

Mer. Presses Universitaires de France (Bibliothèque byzantine Études, V). Paris 1966.

XVII Les forteresses construites en Asie Mineure face à l'invasion seldjoucide, in Akten des XI. internationalen Kongresses. Munich 1960.

P. STEPHANOU S.J.

Varia

JANSMA T., *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosoof der Arameeërs en zijn images.* (= Cahiers bij het Nederlands Theologisch Tijdschrift N° 6). H. Veenman & Zonen, Wageningen 1969, 168 p.

Dans ce volume le Dr. T. Jansma soumet à une critique impitoyable l'image que H. J. W. Drijvers avait tracée de Bardesane dans son « Bardesan of Edessa », publié en 1966. Depuis lors des objections sérieuses ont été formulées contre la thèse de Drijvers. Ainsi Barbara Ehlers montre dans « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 1970 Heft 3, 335-351, que, pour disculper Bardesane de tendances gnostiques, Drijvers a mal interprété les sources dont on dispose. Dans cet ouvrage de Jansma l'argumentation méticuleusement construite par Dr. est ébranlée jusque dans ses fondements. Vouloir recomposer une image cohérente de Bardesane sur la base des deux principaux témoins anciens, est une entreprise fantaisiste et impossible.

Le premier témoin, le « Dialogue sur le fatum » — J. préfère l'appeler « Dialogue sur la liberté » — trace un portrait précis du philosophe des araméens. Ce portrait est-il fidèle? Le genre littéraire du dialogue, comparé avec d'autres modèles contemporains du genre, la tendance catholicisante dans la présentation de la doctrine fait soupconner que ce texte n'est pas une simple sténographie mais bel et bien l'oeuvre de quelque disciple de Bardesane, un certain Philippe, qui tâche ainsi de justifier sa position face aux attaques des paloutiens du troisième siècle.

Découvrirons-nous une image plus véridique de B. dans l'œuvre d'Ephrem, l'autre témoin important? Une analyse fouillée des écrits de ce redoutable polémiste nous fournit une série d'esquisses qui ne permettent pas de dégager une image cohérente du personnage ou une synthèse de sa doctrine (p. 66). Selon M. J. l'image ephrémienne est non seulement fragmentaire, elle est tendancieuse. Quand Ephrem dépeint B. comme un hérésiarque, comme le maître de Mani, c'est pour mieux discréditer la secte daisanite qui à son époque menaçait dangereusement la communauté naissante des Paloutiens, considérée par lui comme seule représentante authentique de l'Ecclesia catholica à Edesse (p. 121). Le mythe cosmogonique cité et réfuté dans la 55ᵉ des Hymnes contre les Hérésies ne représente pas

davantage la pensée exacte de B.; puisqu'il serait l'œuvre de son fils Harmonius qui aurait profondément déformé le système de son père.

Mr. Jansma examine tous les témoignages et toutes les interprétations proposées. Le lecteur qui, comme nous, l'aura suivi sur ces chemins parfois tortueux ne pourra s'empêcher d'être déçu par le résultat de l'enquête: qui cherche à rejoindre Bardesane, aboutit fatalement à Philippe et à Ephrem (p. 134) mais la personnalité du philosophe des araméens reste une énigme et il serait naïf de prétendre l'avoir découverte. Telle est la conclusion de notre auteur (p. 167). La moisson récoltée paraitra un peu maigre; mais n'est-ce pas ce que M. J. voulait démontrer dans cette étude très critique et bien documentée?

Ch. INDEKEU S.J.

Friedrich HEYER, *Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme.* Walter de Gruyter, Berlin/New York 1971, pp. XVIII+360.

This is a very thorough analysis of all aspects of the present-day Church of Ethiopia, its government, art and architecture, liturgy, ecclesiastical education, monasticism, devotional practices and struggle against superstition, historical development, dogma, relations with other churches and the confrontation with modern mentality. The author has clearly spent much time in Ethiopia and shows himself a keen observer who is able to judge with great sympathy and objectivity. Although he lays no claim to be an orientalist, he has researched widely and deeply into printed historical sources for a better understanding of the living reality. This is by far the best work published thus far on the Ethiopian Church. It is to be expected, however, that with a work of such broad scope experts will be able to detect errors of fact regarding areas outside the author's competence. For example, the 14 anaphoras of the Ethiopian missal are not more than can be found in other orthodox churches, as the author asserts, p. 64; A. Raes lists 70 anaphoras for the Syrian Church in his *Anaphorae syriacae*, vol. I, pp. XI-XIV. Again, there is a remarkable variety in the structure of the Ethiopian anaphoras when they are compared with those of other churches, contrary to what is suggested on p. 65. Similarly, on p. 322 it is said that the Ethiopian baptismal rite lacks a renunciation of Satan, contrary to what is indicated in the Orthodox ritual, *Maṣḥafa krestennā*, Addis Ababa 1951/2, pp. 29-30, and in the rites published by H. Denzinger, *Ritus orientalium*, vol. I, p. 223 (Latin translation), and by S. Grébaut in *Revue de l'Orient Chrétien*, sér. 3, 6 (1927/8), pp. 114-5/162. Minor defects like these, however, detract very little from the excellence of the book, which is not to be placed in the retailing of technical details, but in the sympathetic and penetrating understanding that it gives of the entire reality of this venerable Christian church.

W. F. MACOMBER S.J.

Il monachesimo orientale oggi, (= *Studi francescani* 67 (1970), n. 2-3, Firenze 1971, p. 161-410.

La rivista dei Frati Minori d'Italia da certo tempo concede ampio spazio a riflessioni monografiche sui concreti problemi comuni a tutti i religiosi. A questo numero, dedicato al monachesimo orientale hanno collaborato: E. Lanne, *Monachesimo e vita ecclesiale in Oriente*; J. Krammer, *Osservazioni sul monachesimo russo-ortodosso oggi*; V. Citterich, *La giovane generazione russa alla ricerca dei nuovi Starez*; E. F. Fortino, *Il monachesimo nell'Athos*; D. Popescu, *Contemplazione e azione* (*considerazioni di un teologo romeno*); Z. Aznavorian, *Situazione del monachesimo nella Chiesa armena*; S. Atallah, *Monachesimo maronita: interrogativi e prospettive*; E. R. Hambye, *La Chiesa siriana, il suo monachesimo e le loro testimonianze*; M. Lacko, *Il monastero indiano Kurisumala Ashram*; G. Giambernardini, *L'avvenire del monachesimo egiziano*; M. Da Abiy-Addì, *Inizi, vicende e situazione attuale del monachesimo nella Chiesa etiopica*; M. Al Miskin, *Vita di preghiera.*

La larghezza del tema, il numero dei collaboratori, i loro contributi condensati a poche pagine, determinano che tipo di informazioni debba cercare il lettore nel volume. I suoi pregi e le sue lacune derivano da questo genere di scritto. Guardandolo appunto sotto questo aspetto, il volumetto ci appare ben riuscito.

T. Špidlík S.J.

Codices Vaticani Graeci. Codices 1745-1962. Recensuit Paulus Canart, Bibliothecae Vaticanae Scriptor. Tomus I: Codicum Enarrationes, Biblioteca Vaticana. Città del Vaticano 1970, XX + 788 pagine.

In questa recensione, frutto di 13 anni di lavoro, l'Autore fa la descrizione di 217 codici greci Vaticani. Ogni codice è analizzato a regola d'arte in tutti i suoi dettagli ed in tutti i suoi frammenti: uno strumento di lavoro utilissimo che risparmierà molto tempo e fatiche agli studiosi, che potranno con tutta sicurezza, grazie al lavoro di Mons. Canart, riferirsi a questi manoscritti senza il più delle volte averli avuto in mano. Non soltanto, ma ogni recensione è una miniera di bibliografia recentissima sui più svariati argomenti contenuti nei codici, facendo dell'opera una vera enciclopedia.

Il solo difetto dell'opera è la sua mole e l'inevitabile risparmio di spazio che ha dovuto fare l'Autore, specialmente per i codici non patristici: cf. p. e. alla pag. 431 il Codice 1875; forse un uso più generoso dei caratteri in neretto, solo impiegati per i nomi degli autori, avrebbe potuto facilitare la lettura.

Un secondo volume è promesso per fra non molto con l'introduzione ai singoli codici, sembra, e con gli indici, che faranno così aumentare di molto il valore di questo primo volume, già in se stesso prezioso.

M. Arranz S.J.

Pierre TCHAADAEV, *Lettres philosophiques*, présentées par François ROULEAU. Librairie des Cinq Continents, Paris, 1970, 240 p.

Il aura fallu plus d'un siècle pour avoir une édition complète des huit Lettres Philosophiques de Tchaadaev dans la version originale française. Par une ironie du sort deux spécialistes, travaillant indépendamment l'un de l'autre, en préparèrent la publication presque simultanément. Le mérite d'avoir le premier édité ce texte intégral revient à R. T. MacNally, qui le publia dans « Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte », Bd 11, Berlin 1966. François Rouleau en présentant son édition des Lettres reconnaît n'y avoir relevé que peu d'erreurs. C'est donc pour d'autres motifs que cette nouvelle publication sera précieuse: destinée à un public plus large que les seuls spécialistes, il présente un texte rigoureusement fidèle mais facile à lire; l'apparat critique est réduit au strict nécessaire, les notes sont sobres, l'index est abondant. On appréciera surtout la solide introduction: Fr.R. y retrace avec finesse les étapes de la vie et de l'itinéraire spirituelle de son auteur, il fait l'histoire du texte et des éditions partielles des Lettres Philosophiques, il décrit les manuscrits utilisés pour examiner enfin la structure et les lignes maîtresses de cette œuvre. Les spécialistes n'auront qu'un seul regret: que Fr. Rouleau n'ait pas donné de ces Lettres Phil. l'édition critique tant attendue!

Ch. INDEKEU S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Al-Wahdat, Revue œcuménique orientale. Couvent Saint-Sauveur, Saida (Liban), 1970, nº 4: Les Orientaux au Concile Vatican I (textes en arabe, résumés en français).

Signalons l'intérêt historique de ce fascicule, entièrement consacré au Concile Vatican I. On y trouve des articles sur l'ecclésiologie et sur la participation des catholiques orientaux au Concile ainsi que sur les réactions provoquées par Vatican I chez les Orthodoxes et les Vieux-Catholiques. Six documents, publiés en arabe, complètent cet intéressant recueil.

Ch. INDEKEU S.J.

Helen LOSANITCH FROTHINGHAM, *Mission for Serbia. Letters from America and Canada 1915-1920*. Edited by Matilda Spence ROWLAND. Publ. by Walker and Company. New York 1970, p. XVI + 326.

Helen Losanitch, a young Serbian, was appointed in november 1914 Serbian Red Cross delegate to America to enlist help for her war-torn native land. From early 1915 to 1921 Miss Losanitch travelled through the entire United States and Canada to plead the cause of her country. Descriptions and comments of her travels and contacts give a interesting picture of life and travel half a century ago.

M. LACKO S.J.

Georges I. BRATIANU, *La mer noire. Des origine à la conquête ottomane*. Societas Academica Dacoromana (= *Acta historica, Tomus IX*) München 1969, p. 394.

Questa è l'edizione postuma di un'opera del celebre storiografo e uomo politico romeno G. I. Bratianu, morto nelle circostanze tragiche ancora giovane (1898-1953). Sia la persona dell'autore, sia le peripezie del manoscritto sono presentate dal P. Vitalien Laurent. Egli mette il libro fra quelli « qui tiennent péniblement le milieu entre le répertoire et la synthèse ». L'oggetto ne è la storia delle regioni intorno al mar nero, fino alla conquista ottomana.

M. LACKO S.J.

Croatia. Land, People, Culture. Edited by Francis H. ETEROVICH, Associate editor Christopher SPALATIN, Published for the Editorial Board by University of Toronto Press, Volume I, Toronto 1964, p. 408, Volume II, Toronto 1970, p. 568. Both volumes are enriched by numerous geographical and historical maps and illustrations.

The intention of the Editors is to publish a complete reference work about Croatia in English. With these two volumes the series is not yet finished. Other volumes will follow. The first volume deals mainly with Croatian geography, archæology, ethnography, arts, history (until 1526), literature (1835-1895), music, economic development, ethical heritage. The second volume contains: history (1526-1918), croatian language, literature (1400-1835), development of book printing (1482-1940), ethnic and religious history of Bosnia-Hercegovina, cultural achievements of Bosnian and Hercegovinian Muslims, Croatian immigrants in the United States and Canada. The contributions are written by specialized scholars. When completed, this work will be an excellent reference book about Croatia.

M. LACKO S.J.

Ignatius PARRINO, *Acta Albaniae Vaticana res Albaniae saeculorum XIV et XV atque cruciatam spectantia*. Tomus I Acta ex libris Brevium excerpta colligens. (= *Studi e Testi* 266). Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1971, p. XXVI + 163.

Quinto vertente saeculo ab obitu Georgii Castriotae dicti Skanderbeg (1468-1968), auctor sibi proposuit fontes ad ejusdem herois periodum historicam Albaniae spectantes, et in Archivo S. Vaticano asservatos in lucem edere. Quod quidem consilium valde laudabile censendum est. In hoc primo volumine praebet acta ex libris Brevium inde a Nicolao V antipapa (Breve a. 1328-30) ad Paulum II (ultimum Breve a. 1471), adjectis aliquibus aliis actis usque ad a. 1482. Per extensum dantur solummodo acta directe Albaniam spectantia. Ex aliis actis auctor praebet regestum tantum. Ad acta auctor nullas notas explicativas addidit, quod quidem utile, immo valde necessarium aliquando fuisset. Exempli gratia iam in primo documento « Episcopatuum series » recensentur episcopatus Scodrinensis et Scutarensis. Sunt-ne duo episcopatus distincti, vel unus episcopatus diversis nominibus expressus? Generatim nomina Scodra et Scutari unam eandemque civitatem indicant.

M. LACKO S.J.

The first desert hero. St. Jerome's Vita Pauli. With introduction, notes and vocabulary by Ignatius S. Kozik, S. D. B., Ph. D., Copyright by I. S. Kozik, Mount Vernon, N. Y. 1969, 68 pages.

Edition prepared for the use of students in school or college. Father Kozik's introduction, his notes and full vocabulary, and his testing of the book in the classroom for a number of years, commend his edition to student and teacher alike.

T. Špidlík S.J.

Nicon D. Patrinacos, *The individual and his Orthodox Church,* The Orthodox Observer Press, New York 1970, 152 pages.

Cet essai expose les croyances caractéristiques et les pratiques de l'Eglise orthodoxe et s'efforce d'en mesurer l'impact sur l'individu, spécialement l'Orthodoxe américain. Tour à tour, les sacrements, le culte: son contenu et sa signification, la vénération des icônes, la dévotion à la Mère de Dieu sont examinés dans leurs relations avec la foi vécue du fidèle moyen des communautés américaines.

La critique de ce qu'on pourrait appeler « l'attitude corporative » des fidèles dans le culte est assez radicale. Le dernier chapitre, qui révèle bien l'intention de l'auteur, propose ensuite des réformes, spécialement dans le domaine liturgique, qui visent à une meilleure adaptation du culte et style de vie des communautés orthodoxes aux exigences et aux besoins, profondément ressentis, d'une religion plus personnelle.

G. Dejaifve S.J.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et Histoire, Fascicules XLVIII-XLIX, Ibanez-Indulgences, Beauchesne, Paris 1970.

Poursuivant son œuvre, le *Dictionnaire de Spiritualité* nous offre, en ces fascicules, des contributions très importantes sur la spiritualité ignatienne: art. « St. Ignace de Loyola », «Indifférence», sur l'histoire de la spiritualité en général comme les thèmes de « Image et ressemblance », « Imitation du Christ ».

On appréciera également les aperçus plus concrets en vue du discernement spirituel: « Illusions », « Illuminisme et illuminés » « Inconscient » (étude psychologique).

Signalons, d'autre part, d'un point de vue oriental, les vues synthétiques sur « Ignace d'Antioche » « Icônes » et « Culte des images ».

G. Dejaifve S.J.

The teaching of Saint Gregory, An early Armenian Catechism, Translation and commentary by Robert W. THOMSON, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1970, pp. 208.

L'enseignement de St. Grégoire l'Illuminateur inséré dans l'Histoire des Arméniens d'Aganthagelos, un des premiers catéchismes arméniens, n'avait pas été jusqu'ici traduit dans une langue accessible à la plupart.

On saura gré à l'auteur de nous l'avoir donnée d'une façon critique. Dans son introduction, il nous en retrace succinctement le contenu doctrinal et en esquisse la théologie sous-jacente.

Une bibliographie des sources et travaux consacrés à cet écrit ainsi qu'un Index des références scripturaires agrémentent cette édition qui rend un service signalé à tous ceux qui ne peuvent accéder directement à ce joyau de la littérature religieuse arménienne.

G. DEJAIFVE S.J.

Giorgio JOSSA, *Regno di Dio e Chiesa*. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus haereses di Ireneo di Lione (= *Historia salutis*, serie storica, vol. II), M. D'Auria, Napoli 1970, pp. 264.

Cette étude historico-théologique prétend démontrer la thèse que la théologie d'Irénée dans l'Adversus haereses, en raison de son orientation décidément antignostique, a rompu avec le kérygme apostolique, en accentuant la continuité de l'histoire du salut de l'Ancien au Nouveau Testament au détriment de l'eschatologie primitive et en transformant la notion d'Eglise conçue d'abord comme peuple de Dieu en une institution sacrée qui prend la place du Christ.

Cette position assez radicale, d'ailleurs peu étayée par les textes, ne ralliera sans doute pas les suffrages des bons connaisseurs d'Irénée.

G. DEJAIFVE S.J.

C. Andronikoff, *Les sens des fêtes*, (= Bibliothèque oecuménique 11), Les Éditions du Cerf, Paris 1970, pp. 309.

Le but de cet ouvrage est, comme le dit l'Auteur, de faire apprécier et goûter la liturgie orthodoxe à partir du texte même des grandes fêtes qu'elle célèbre.

Après une introduction sur le sens même de la liturgie, expression et opération du mystère de l'Eglise, l'A. nous commente, en ce premier volume, le cycle fixe des grandes fêtes: Annonciation, Nativité, Théophanie (Epiphanie), Transfiguration et Dormition de la Mère de Dieu. L'analyse des textes, sans verser dans l'historicisme ni le pédantisme scientifique, est assez poussée pour que nous puissions y capter la théologie vécue de l'Orthodoxie sur les grands mystères qui sont au cœur du christianisme.

L'ouvrage n'a pas évité certaines répétitions, en raison de son caractère analytique: on eut souhaité quelquefois un commentaire plus sobre et plus concis.

G. Dejaifve S.J.

David Jacoby, *La Féodalité en Grèce Médiévale*. Les « Assises de Romanie » sources, application et diffusion, Mouton & Co. Paris 1971, pp. 358.

Nel 1930 Georges Recoura pubblicava un'edizione critica delle « Assise di Romania », quella raccolta di diritto feudale eseguita da un anonimo nella Morea franca tra gli anni 1333 e 1346. All'edizione del testo, Recoura premetteva uno studio sulla formazione delle « Assise di Romania », sulla loro applicazione nei varii territorii, sulla storia e la filiazione dei dieci manoscritti da lui ritrovati.

Per quanto di grande merito l'opera del Recoura presenta, a giudizio di D. Jacoby, gravi errori e lacune per le quali l'edizione è da rifare, tra l'altro perché sono venuti alla luce due nuovi manoscritti. Per il momento D. Jacoby non intende fare una nuova edizione. Nella presente pubblicazione egli riprende lo studio dei manoscritti, stabilendone la data di origine, la storia e la filiazione e giungendo a delle conclusioni molto diverse da quelle di G. Recoura. Parimenti egli esamina l'aspetto storico della questione cioè la formazione, la diffusione, l'applicazione e la sopravvivenza delle « Assise di Romania »; in appendice poi egli pubblica 20 deliberazioni del Senato della Repubblica Veneta che si riferiscono all'uso delle « Assise di Romania » dal sec. XIV al XVI.

La ricchezza della documentazione, il suo studio approfondito rendono prezioso l'apporto di quest'opera alla conoscenza delle condizioni di vita e del regime feudale nei territori bizantini caduti sotto la dominazione franca.

P. Stephanou S.J.

Otto KRESTEN, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert*, Hermann Böhlaus, Wien 1970. Pag. 1-92, 2 tavole.

In visita a Tübingen il 17 marzo 1590, lo ieromonaco Leontios Eustratios, oriundo di Cipro, venne ospitato da Martin Crusius. Dietro richiesta di questi egli redasse una relazione sugli avvenimenti svoltisi nel patriarcato di Costantinopoli sotto il patriarca Geremia II tra gli anni 1580-1590. Questa relazione contenuta in autografo nel codice Tyb. MB 10 fol. 385-398 viene ora pubblicata per la prima volta nel testo greco con la traduzione in tedesco. L'Autore ha premesso una introduzione sull'origine, sull'autore e sul contenuto del manoscritto. Seguono notizie storiche tratte da altre fonti ad illustrazione del testo.

Quanto riferito da Leonzio Eustratio era nella grande maggioranza già noto da fonti diverse. È però interessante rileggere quegli avvenimenti nella narrazione di chi ebbe a viverli da vicino.

P. STEPHANOU S.J.

Basile DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme*, (*Hom. X. et XI. de l'Hexaéméron*). Intr., texte critique, trad. et notes par Alexis SMETS, S.I., et Michel van ESBROECK, S.I. (= *Sources Chrétiennes* 160), Les éd. du Cerf, Paris 1970, 344 pages.

La présente édition est le fruit d'une collaboration. P. Smets choisit en 1956 l'étude de la tradition manuscrite des deux homélies. Ses travaux aboutirent en 1959 à un mémoire dactylographié, présenté comme licence de lettres à l'Université de Louvain. Mais il fallait encore éclairer la question de l'authenticité. En 1963 P. Michel van Esbroeck étudia le problème et paracheva le travail de A. Smets. L'existence de trois états du texte assez dissemblables, la diversité d'attribution dans les manuscrits, et enfin l'ignorance que la tradition patristique leur témoigne ont singulièrement obscurci et compliqué le problème de l'authenticité des deux homélies. Sans revêtir l'aspect d'une preuve apodictique, l'argumentation des éditeurs ne permet plus aujourd'hui d'exclure de l'héritage de saint Basile ces deux homélies, qu'il paraît bien avoir composées comme un complément tardif de son *Hexaéméron*. La scission entre les neuf homélies et les deux autres peut s'expliquer par la maladie invoquée au début du dixième sermon. Basile aurait donné ses deux sermons à la fin de sa carrière, mais il n'aurait pas eu le temps de réviser les notes de tachygraphes à son service.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Les sentences des Pères du désert, Nouveau recueil. Apophtegmes inédits ou peu connus rassemblés et présentés par Dom L. REGNAULT, traduits par les moines de Solesmes, Abbaye Saint Pierre-de-Solesmes 1970, 379 pages.

En 1966 paraissaient simultanément les premières traductions françaises intégrales des deux principales séries d'Apophtegmes des Pères, celle de la série alphabétique par le Père J. C. Guy, et celle de la série systématique Pélage-Jean par les Pères Dion et Oury.

Ce nouveau recueil contient: I. Apophtegmes traduits du grec, Ms Coislin 126, partiellement édités par Nau (*Revue de l'Orient chrétien* 1907-1913). – II. A. traduits du grec, recueil de Paul Evergetinos. – III. A. traduits du latin, du recueil de Pélage-Jean, les pièces dont le texte est perdu ou inédit. – IV. A. traduits du syriaque, soit sur le texte édité par Budge en 1904, soit sur la version anglaise publiée en 1907. – V. A. traduits de l'arménien, sur l'édition de Venise en 1855. – VI. A. traduits du copte, sur le recueil des Apothegmes édités par M. Chaîne en 1960. – VII A. traduits de l'éthiopien, sur la version latine de V. Arras en 1963 et 1967.

T. ŠPIDLÍK S.J.

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean, tome II (livres VI et X).* Texte grec, avant-propos, trad. et notes par Cécile BLANC (= *Sources Chrétiennes* 157), Les éd. du Cerf, Paris 1970, 585 pages.

Après avoir expliqué l'interruption de son travail et l'obligation de composer un nouveau préambule au livre VI, Origène reprend son Commentaire là où il l'a interrompu. C'est à Césarée qu'Origène poursuit désormais son enseignement. Il revient en arrière pour affirmer, une fois de plus, l'unité de Dieu et de la révélation d'Abraham aux apôtres. Il parle des saints de l'Ancien Testament, de la réincarnation, de la descente aux enfers, de la présence du Verbe dans la création, de la beauté du Cosmos, de la rédemption, du lieu de Dieu, de l'âme, du corps...

Comme pour le premier tome l'éditeur s'en est généralement tenu au texte de Preuschen. Cependant, après avoir pris connaissance des critiques que lui ont adressées E. Klostermann, P. Koetschau, F. A. Winter, elle a fait tirer un microfilm du *Monacensis* 191 et elle en a collationné le texte avec celui de Preuschen.

T. ŠPIDLÍK S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ANTOLJAK, Stjepan, *« Peturgoz » ili « Patur Gozdia ». Jedna povijesna topografsko-toponomastička zagonetka ili ne?!* Matice hrvatske u Zadru 1971, 29 p.

BAGATTI, Bellarmino, O.F.M., *The Church from the Gentiles in Palestine.* History and Archaeology. (Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, Smaller series n. 4). Franciscan Printing Press, Jerusalem 1971. X+398 p.

BASETTI-SANI, Giulio, O.F.M., *Louis Massignon orientalista cristiano.* Editrice Vita e Pensiero, Milano 1971, 218 p.

CLAUDE, Dietrich, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert.* (Byzantinisches Archiv, Heft 13). C. H. Beck, München 1969. XXI+257 p., 12 tav.

FRICKÝ, Alexander, *Ikony z východného Slovenska.* Východoslovenské vydavatel'stvo Košice, 1971. 169 p., illustrazioni.

HENDRICKX, Benjamin, *Οἱ πολιτικοὶ καὶ στρατιωτικοὶ τῆς Λατινικῆς Αὐτοκρατορίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς πρώτους χρόνους τῆς ὑπάρξεως τῆς.* Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1970. 190 p.

PANOV Branko, *Teofilakt Ochridski kako izbor za srednevekovnata istorija na makedonskiot narod.* Kultura, Skopje 1971. 406 p.

PHATOUROS, Agathonikos, *Βίος τοῦ Ἁγίου Παχομίου.* Ἐκδ.: Ἱερᾶς Μονῆς Κεχροβουνίου, Ἀθῆναι 1971, 195 p.

SCAZZOSO, Piero, *La teologia di S. Gregorio Palamas (1296-1359). In rapporto alle fonti e nel suo significato odierno.* Istituto di Studi Teologici Ortodossi S. Gregorio Palamas, Milano 1970, 165 p.

STAVROVSKII, Omeljan, *Slovatsko-polsko-ukrainske prikordonnja do 18 stolittja.* Slovatske pedagogične vidavnitstvo. Bratislava 1971. 492 p.

STERGELLES, Aristeides, *Τὰ δημοσιεύματα τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πάδοβας τὸν 17ᵒ καὶ 18ᵒ al.* "Φιλολογικὸς σύλλογος Παρνασσός" 2 Ἀθῆνα 1970, 264 p.

TINNEFELD, Franz Hermann, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates.* Wilhelm Fink Verlag, München 1971. 205 p.

TUDMAN, Franjo, *Velike ideje i mali narodi. Rasprave i ogledi.* 2 izdanije. Matica Hrvatska, Zagreb 1970. 555 p.

Documents sur le régime des terres dans la principauté de Morée au XIV[e] siècle. Publiés par Jean LONGNON et Peter TOPPING. (Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Age, IX). Mouton & Co., Paris-La Haye 1969. 236 p., carta

Elementa ad fontium editiones XXIV. Res Polonicae ex Archivo Regni Daniae. III pars, ediderunt Carolina LANCKOROŃSKA et Georgius Steen JENSEN. Institutum Historicum Polonicum Romae, Romae 1971. VIII+301 p. V tab.

Sakramenty Kościoła posoborowego. Redagowali: Henryk BOGACKI S.I., Stefan MOYSA, S.J., Zygmunt PERZ S.J. Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1970. 567 p.

Malo Ilirsko gnijezdo. Priredila Marija s. Irena SMIČIKLAS. Popratio Ivo FRAGEŠ. Likovno opremila Maja DOLENČIĆ MALEŠEVIĆ, Pogovor napisao Ivan Krst. PAVKOVIČ. Tisak Grafičkod zavoda hrvatske, Zagreb 1971 175 p.

Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata. Ed. Antonianum, Roma 1971. 722 p.

Τὸ Κτηματολόγιον τῆς μονῆς Προυσοῦ Εὐρυτανίας. Ὑπὸ Γεωργίου Κόλια καὶ Παναγιώτου Φ. Χριστοπούλου. (Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ Β' τόμου τῆς Ἐπετηρίδος Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν, σελ. 305-472). Ἀθῆναι 1970.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-XII-1971 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 13-XII-1971 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1971

INDEX VOLUMINIS XXXVII - 1971

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES